رسائل متعلقة بأصول الدين

تأليف : محمد صالح بن أحمد الغرسي

بسم الله الرحمن الرحيم

حكم تعلم علم الكلام، والسبب في نهي السلف عنه

خير ما نفتتح به هذه المقالة كلام إمام جليل عليم بالكلام خبير وهو حجة الإسلام الغزالي.

قال الإمام الغزالي في إحياء علوم الدين

فإن قلت: تعلم الجدل والكلام مذموم كتعلم النجوم، أو هو مباح أو مندوب إليه؟ فاعلم أن للناس في هذا غلوا وإسرافا في أطراف.

فمن قائل: إنه بدعة وحرام، وأن العبد لأن يلقى الله عز وجل بكل ذنب سوى الشرك خير له من أن يلقاه بعلم الكلام.

ومن قائل: إنه واجب وفرض إما على الكفاية أو على الأعيان، وإنه أفضل الأعمال وأعلى القربات، فإنه تحقيق لعلم التوحيد، ونضال عن دين الله تعالى.

وإلى التحريم ذهب الشافعي ومالك وأحمد بن حنبل وسفيان وجميع أهل الحديث من السلف، قال ابن عبد الأعلى رحمه الله تعالى : سمعت الشافعي -رضي الله تعالى عنه- يوم ناظر حفصا الفرد -وكان من متكلمي المعتزلة- يقول : لأن يلقى اللهَ العبدُ بكل ذنب ما خلا الشرك بالله خير له من أن يلقاه بشيء من علم الكلام، ولقد سمعت من حفص الفرد كلاما لا أقدر أن أحكيه، وقال أيضا: قد اطلعت من أهل الكلام على شيء ما ظننته قط، وأن يبتلي الله العبد بكل ما نهى الله تعالى عنه ما عدا الشرك خير له من أن ينظر في الكلام ، وقال: لو علم الناس ما في الكلام من الأهواء لفروا منه فرارهم من الأسد. وقال: حكمي في أصحاب الكلام أن يضربوا بالجريد ويطاف بهم في القبائل، ويقال: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة، وأخذ في الكلام.

وقال أحمد بن حنبل : لا يفلح صاحب الكلام أبدا، ولا تكاد ترى أحدا نظر في الكلام إلا وفي قلبه دغل، وبالغ في ذمه، حتى هجر الحارث المحاسبي مع زهده وورعه بسبب تصنيفه كتابا في الرد على المبتدعة، وقال له ويحك تحكي بدعتهم أولا، ثم ترد عليهم ألست تحمل الناس بتصنيفك على مطالعة البدعة، والتفكر في تلك الشبهات، فيدعوهم ذلك إلى الرأي والبحث، وقال أحمد –رحمه الله تعالى-: علماء الكلام زنادقة...

وقد اتفق أهل الحديث من السلف على هذا، ولا ينحصر ما نقل عنهم من التشديدات فيه.

وقالوا: ما سكت عنه الصحابة مع أنهم أعرف بالحقائق، وأفصح بترتيب الألفاظ من غيرهم إلا لعلمهم بما يتولد منه من الشر، ولذلك قال النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم (هلك المتنطعون، هلك المتنطعون) أي المتعمقون في البحث والاستقصاء.

أما الفرقة الأخرى فاحتجوا بأن قالوا : لا نعنى به-أي بالكلام-إلا معرفة الدليل على حدوث العالم ووحدانية الخالق وصفاته كما جاء في الشرع، فمن أين تحرم معرفة الله تعالى بالدليل؟ وكيف يكون ذكر الحجة والمطالبة بها ، والبحث عنها محظورا؟ وقد قال الله تعالى (قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين) فطلب منهم البرهان ، وقال تعالى (ليهلك من هلك عن بينة ويحي من حي عن بينة) وقال تعالى (قل فلله الحجة البالغة) وقال تعالى (ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه إلى قوله فبهت الذي كفر) إذ ذكر سبحانه احتجاج إبراهيم ، ومجادلته وإفحامه خصمه في معرض الثناء عليه ، وقال عز وجل (وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه) وقال تعالى (قالوا يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا) وقال تعالى في قصة موسي عليه السلام ومباحثته مع فرعون: (وما رب العالمين (إلى قوله : أو لو جئتك بشيء مبين

وبالجملة فالقرآن من أوله إلى آخره محاجة مع الكفار مملوء بالحجج والأدلة والبراهين في مسائل التوحيد ، وإثبات الباري والمَعاد، وإرسال الرسل ، فلا يذكر المتكلمون وغيرهم دليلا صحيحا على ذلك إلا وهو في القرآن بأفصح عبارة وأوضح بيان ، وأتم معنا ، وأبعد عن الإيراد والأسئلة ، وقد اعترف بهذا حذاق المتكلمين.

فعمدة المتكلمين في التوحيد قوله تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) وفي النبوة (وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله) وفي البعث (قل يحييها الذي أنشأها أول مرة) إلى غير ذلك من الآيات والأدلة ، ولم تزل الرسل عليهم الصلاة والسلام يحاجون المنكرين ويجادلونهم ، قال تعالى (وجادلهم بالتي هي أحسن) والصحابة رضي الله تعالى عنهم أيضا كانوا يحاجون المنكرين ، ويجادلون ، ولكن عند الحاجة ، وكانت الحاجة إليه قليلة في زمانهم فلذا كان الخوض فيه قليلا.

فإن قلت: فما المختار عندك فيه فاعلم أن إطلاق القول بذمه في كل حال، أو بحمده في كل حال خطأ، بل لابد فيه من تفصيل.

فنقول: إن فيه منفعة، وفيه مضرة فهو باعتبار منفعته في وقت الانتفاع حلال أو مندوب إليه أو واجب كما يقتضيه الحال، وهو باعتبار مضرته في وقت الاستضرار ومحله حرام.

أما مضرته فإثارة الشبهات، وتحريك العقائد وإزالتها عن الجزم والتصميم، فذلك مما يحصل في الابتداء، ورجوعها بالدليل مشكوك فيه، ويختلف فيه الأشخاص، فهذا ضرره في الاعتقاد الحق .

وأما منفعته فقد يظن أن فائدته كشف الحقائق، ومعرفتها على ما هي عليه وعمارة القلب بنور اليقين ، وهيهات، فليس في الكلام وفاء بهذا المطلب الشريف ولعل التخبيط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف.

وهذا الكلام إذا سمعته من محدث أو حشوي ربما خطر ببالك أن الناس أعداء لما جهلوا فاسمع هذا الكلام ممن خبر هذا الكلام، ثم قلاه بعد حقيقة الخبرة، وبعد التغلغل فيه إلى منتهى درجة المتكلمين، وجاوز ذلك إلى التعمق في علوم أخرى تناسب نوع الكلام، وتحقق أن الطريق إلى حقائق المعرفة من هذا الوجه مسدود .

ولعمري لا ينفك الكلام عن كشف وتعريف، وإيضاح لبعض الأمور ولكن على الندور، وفي أمور جلية تكاد تفهم قبل التعمق في صنعة الكلام.

بل منفعته شيء واحد وهو حراسة العقيدة على العوام وحفظها عن تشويشات المبتدعة بأنواع الجدل، فان العامي ضعيف يستفزه جدل المبتدع وان كان فاسدا.

وإذا وقعت الإحاطة بضرره ومنفعته ، فينبغي أن يكون الناظر فيه كالطبيب الحاذق في استعمال الدواء الخطر، إذ لا يضعه إلا في موضعه، وذلك في وقت الحاجة وعلى قدر الحاجة .

وتفصيله أن العوام المشتغلين بالحرف والصناعات يجب أن يتركوا على سلامة عقائدهم التي اعتقدوها، فان تعليمهم الكلام ضرر

محض في حقهم، إذ ربما يثير لهم شكا، ويزلزل عليهم الاعتقاد، ولا يمكن القيام بعد ذلك بالإصلاح.

وأما العامي المعتقد للبدعة فينبغي أن يدعى إلى الحق بالتلطف لا بالتعصب، وبالكلام المقنع للنفس المؤثر في القلب القريب من سياق أدلة القرآن والحديث الممزوج بفنٍ من الوعظ والتحذير، فان ذلك انفع من الجدل الموضوع على شرطٍ المتكلمين، إذ العامي إذا سمع ذلك اعتقد أنه نوع صنعة من الجدل تعلمها المتكلم ليستدرج الناس إلى اعتقاده، فإن عجز عن الجواب قَدَّرَ أن المجادلين من أهل مذهبه يقدرون على دفعها، فالجدل مع هذا ومع الأول حرام، وكذا من وقع في شك إذ يجب إزالة شكه باللطف والوعظ، والأدلة القريبة المقبولة، البعيدة عن تعمق الكلام واستقصاء الجدل ... .

فان كانت البدعة شائعة وكان يخاف على الصبيان أن يخدعوا فلا بأس أن يعلموا القدر الذي أودعناه كتاب (الرسالة القدسية) ليكون ذلك سببا لدفع تأثير مجادلات المبتدعة إن وقعت.

فإن كان فيه ذكاء وتنبه لموضع السؤال، أو ثارت في نفسه شبهة، فقد بدت العلة المحذورة، وظهر الداء، فلا بأس أن يرقي منه إلى القدر الذي ذكرناه في كتاب (الاقتصاد في الاعتقاد) وهو قدر خمسين ورقة، وليس فيه خروج عن النظر في قواعد العقائد إلى غير ذلك من مباحث المتكلمين.

وأما الزيادة على ذلك القدر بإيراد أسئلة وأجوبة وشبهٍ تنبعث من الأفكار، فهو استقصاء لا يزيد إلا ضلالاً وجهلا في حق من لم يقنعه ذلك القدر، فرب كلام يزيده الإطناب والتقرير غموضاً.

فقد عرفت بهذا القدر المذموم والقدر المحمود من الكلام، والحال التي يذم فيها، والحال التي يحمد فيها، والشخص الذي ينتفع به، والشخص الذي لا ينتفع به.

واتضح لك أن المحمود من الكلام ما هو من جنس حجج القرآن من الكلمات اللطيفة المؤثرة في القلوب المقنعة للنفوس ، دون التغلل في التقسيمات و التدقيقات التي لا يفهمها أكثر الناس ، وإذا فهموها

اعتقدوا أنها شعوذة وصناعة تعلمها صاحبها للتلبيس، فإذا قابله مثله في الصناعة قاومه.

وعرفت أن الشافعي وكافة السلف إنما منعوا عن الخوض فيه والتجرد له لما فيه من الضررّ الذي نبهنا عليه، وأن ما نقل عن ابن عباس $ من مناظرة الخوارج ، وما نقل عن علي$ من المناظرة في القدر، وغيره، كان من الكلام الجلي الظاهر ، وفي محل الحاجة ، وذلك محمود في كل حال .

نعم قد تختلف الأعصار في كثرة الحاجة وقلتها، فلا يبعد أن يختلف الحكم لذلك. انتهى كلام الغزالي . ملخصا

أقول :نهي السلف عن الكلام محمول على أوجه :

الوجه الأول: أنهم نهوا عن كلام أهل البدع والأهواء، فانه كان في القديم إنما يعرف بالكلام أهل البدع والأهواء، وأما أهل السنة فمعولهم فيما يعتقدون الكتاب والسنة، وكانوا قلما يخوضون في الكلام قاله الإمام البيهقي، نقله عنه ابن عساكر في تبيين كذب المفتري (334) ثم قال: وناهيك بقائله أبي بكر البيهقي، فقد كان من أهل الرواية والدراية.

ثم قال ابن عساكر (345): وإنما يعني الشافعي -والله أعلم- بقوله: " من ابتلي بالكلام لم يفلح " كلام أهل الأهواء الذين تركوا الكتاب والسنة، وجعلوا معولهم عقولهم، وأخذوا في تسوية الكتاب عليها، وحين حملت عليهم السنة بزيادة بيان لنقض أقاويلهم اتهموا رواتها، وأعرضوا عنها، فأما أهل السنة فمذهبهم في الأصول مبني على الكتاب والسنة، وإنما أخذ من أخذ منهم في العقل إبطالاً لمذهب من زعم أنه غير مستقيم على العقل، وبالله التوفيق. انتهى.

أقول: وعلى هذا يحمل تشديدات السلف الغليظة في النهي عن الكلام كما يدل عليه سياق كلام الشافعي المتقدم بعدما ناظر حفصاً الفرد القدري، وقد جاء مصرحاً في بعض الروايات عنه، روى عنه ابن عساكر بسنده المتصل (337) أنه قال: (لأن يلقى الله عز وجل العبد بكل ذنب خلا الشرك خير له ثم أن يلقاه بشيء من الأهواء)

قال الشافعي هذا الكلام حينما رأى قوماً يتجادلون في القدر بين يديه.وعبر عن كلامهم بالأهواء.

وروى البيهقي أنه دخل حفص الفرد على الشافعي، فقال: الشافعي بعد خروجه:

(لأن يلقى العبدُ اللهَ بذنوب مثل جبال تهامة خير له من أن يلقاه باعتقاد حرف مما عليه هذا الرجل وأصحابه) وكان حفص يقول بخلق القرآن، نقله ابن عساكر في التبيين (341)

الوجه الثاني: أن النهي محمول على الخوص في الكلام لمعرفة المجادلة مع الخصوم والإحاطة بمناقضة أدلتهم، والتشدق بتكثير الأسئلة والأجوبة الدقيقة، وإثارة الشبه واللوازم البعيدة مما لم يكن يعرف شيء منه في العصر الأول، بل كانوا يشددون النكير على من يفتح باب الجدل والممارات، ولذلك قال النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم: (هلك المتنطعون) أي المتعمقون في البحث والاستقصاء، وذلك لاشتمال هذا النوع من الكلام، على ما أشار إليه الغزالي رحمه الله على كثير من الخبط والتضليل، وعدم وفائه بما هو المقصود من كشف الحقائق وعمارة القلب باليقين، بل إنه مورث بالعكس من ذلك زعزعة في العقيدة، ووهناً في التصميم.

قال الغزالي: وما أحدثه المتكلمون من تفسير وسؤال وتوجيه إشكال ثم الاشتغال بحله فهو بدعة، وضرره في حق عموم الخلق ظاهر، فهذا الذي ينبغي أن يتوقى، والدليل على تضرر الخلق به المشاهدة والتجربة، وما ثار من الفتن بين الخلق منذ نبغ المتكلمون وفشي صناعة الكلام مع سلامة العصر الأول عن مثل ذلك.

وقال الغزالي أيضاً: فقس عقيدة أهل الصلاح والتقى من عوام الناس بعقيدة المتكلمين والمجادلين فترى اعتقاد العامي في الثبات كالطود الشامخ لا تحركه الدواهي والصواعق، وعقيدة المتكلم الحارس اعتقاده بتقسيمات الجدل كخيط مرسل في الهواء تفَيئه الرياحُ مرةً هكذا ومرةً هكذا.

الوجه الثالث: ما في التغلغل في الكلام من خطر الدخول في البدعة أو الكفر وذلك لأن الباحث فيه قد يخطئ، والخطأ فيه لا يخلو عن

أحد الخطرين المذكورين. وقد أشار إلى هذا الإمام الشافعي رحمه الله في ما رواه عنه ابن عساكر في التبيين (343) قال: وأما استحبابه أي الشافعي ترك الخوض فيه، والإعراض عن المناظرة فيه مع معرفته به، فأخبرنا أبو عبد الله الحافظ قال: سمت أبا الفضل الحسن بن يعقوب العدل يقول: سمعت أبا أحمد محمد بن روح يقول: كنا عند باب الشافعي نتناظر في الكلام فخرج إلينا الشافعي رحمه الله فسمع ببعض ما كنا فيه فرجع عنا فما خرج إلينا إلا بعد سبعة أيام، ثم خرج فقال: ما منعني من الخروج إليكم عِلّةٌ عرضت، ولكن لِمَا سمعتكم تتناظرون فيه، أتظنون أني لا أحسنه؟ لقد دخلت فيه حتى بلغت فيه مبلغاً، وما تعاطيت شيئاً إلا وبلغت فيه مبلغاً حتى الرمي، كنت أرمي بين الغرضين، فأصيب من عشر تسعة، ولكن الكلام لا غاية له، تناظروا في شيء إن أخطأتم فيه يقال لكم: أخطأتم، ولا تناظروا في شيء إن أخطأتم فيه يقال: كفرتم.

الوجه الرابع: ما اشتمل عليه علم الكلام من حكاية مذاهب أهل البدع والأهواء، وذكر الشبه الواردة على اعتقاد أهل السنة، وهذا مفض إلى نشر هذه المذاهب، وقد أمرنا بإخمادها، وموجب لتمكن هذه الشبه في القلوب.

فإن الشبهة كثيراً ما تكون واضحة ويكون الجواب عنها خفياً، ثم إن هذا يجر إلى الرأي والجدل والممارات في دين الله تعالى، وقد علمت إنكار السلف له، وهذا ما أشار إليه الإمام أحمد رحمه الله تعالى حينما أنكر على الحارث المحاسبي تصنيفه كتاباً في الرد على المبتدعة، فقال له: ويحك تحكي بدعتهم أولاً ثم ترد عليهم! ألست تحمل الناس بتصنيفك على مطالعة البدعة، والتفكر في تلك الشبهات؟ فيدعوهم ذلك إلى الرأي والبحث، وقد أشار إلى هذا الغزالي بقوله: أما مضرته فإثارة الشبهات وتحريك العقائد، وإزالتها عن الجزم والتصميم، فذلك مما يحصل في الابتداء ورجوعها بالدليل مشكوك فيه.

الوجه الخامس: إن النهي محمول على الاقتصار على الكلام لما فيه من زعزعة العقيدة وسقوط هيبة الرب من القلب، قال ابن عساكر في التبيين (334): ويحتمل أن يكون مرادهم من النهي عن الكلام أن يقتصر عليه، ويترك تعلم الفقه الذي يُتوصل به إلى معرفة الحلال والحرام، ويرفض العمل بما أمر بفعله من شرائع الإسلام، ولا يلتزم فعل ما أمر به الشارع، وترك ما نهى عنه من الأحكام.

وقد بلغني عن حاتم بن عنوان الأصم وكان من أفاضل الزهاد وأهل العلم –أنه قال: الكلام أصل الدين، والفقه فرعه والعمل ثمره، فمن اكتفى بالكلام دون الفقه والعمل تزندق، ومن اكتفى بالعمل دون الكلام والفقه ابتدع، ومن اكتفى بالفقه دون الكلام والعمل تفسق، ومن تفتن في الأبواب كلها تخلص. انتهى.

والسبب فيما قاله حاتم الأصم من أن المكتفي بالكلام يتزندق أن الخائض في علم الكلام المقتصر عليه تتزعزع عقيدته، وتسقط هيبة الرب من قلبه.

وذلك لأن عمل المتكلم هو الكلام على ذات الله تعالى وصفاته وإيراد الأدلة العقلية على إثباتها، ثم إيراد الشبه على تلك الأدلة ثم الجواب عنها، ثم الكلام على ما يرد على الجواب من النقض، والإجابة عنه وهلم جراً، وهذا العمل يوجب وهنا في العقيدة، ويفضي إلى سقوط هيبة الرب سبحانه وتعالى عن القلب ومن أجل ذلك كان كثير من المتكلمين المقتصرين على الكلام رقيقي الدين، حتى نقل عن بعضهم التهاون بإقامة الصلاة.

الوجه السادس: أن النهي محمول على الدخول في الكلام والخوض فيه عند عدم الحاجة إليه، وذلك لأن أدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع بها قليل من الناس، ويتضرر بها الآخرون، فينبغي الاقتصار منها على قدر الحاجة وعلى وقت الحاجة. قال الإمام الغزالي في " إلجام العوام عن علم الكلام " : إن الأدلة تنقسم إلى ما يحتاج فيه إلى تفكر وتدقيق خارج عن تدقيق العامي وقدرته، وإلى ما هو جلي سابق إلى الإفهام ببادئ الرأي، واقل النظر، بل يشترك فيها

كافة الناس بسهولة لا خطر فيه، وما يحتاج إلى التدقيق فليس على قدر وسعه.

فأدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كل إنسان، وأدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به آحاد الناس، ويستضر به الأكثرون، بل أدلة القرآن كالماء ينتفع به الصبي والرجل القوي، وسائر الأدلة كالأطعمة، ينتفع بها الأقوياء مرة، ويمرضون بها أخرى، ولا ينتفع بها الصبي أصلاً.

وأما معرفة الكلام الذي لا يخالف الكتاب والسنة، واستعماله عند الحاجة فليس بمذموم، وقد اشتهر غير واحد من علماء الإسلام ومن أهل السنة قديماً بالكلام. قاله ابن عساكر (352) وقدمنا أن الإمام الشافعي كان ضليعاً منه.

قال ابن عساكر (339) والكلام المذموم كلام أصحاب الأهوية، وما تزخرفه أرباب البدع المردية، فأما الكلام الموافق للكتاب والسنة الموضح لحقائق الأصول عند ظهور الفتنة، فهو محمود عند العلماء ومن يعلمه، وقد كان الشافعي يُحْسِنه، ويَفْهمه، وقد تكلم مع غير واحد ممن ابتدع، وأقام الحجة عليه حتى انقطع، ثم أورد ابن عساكر جملة من مناظرات الشافعي للمبتدعة الدالة على أنه كان متضلعاً من هذا العلم، ثم قال ص 351 : فأما الكلام الذي يوافق الكتاب والسنة، ويبين بالعقل والعبرة، فإنه محمود مرغوب فيه عند الحاجة، تكلم فيه الشافعي وغيره من أئمتنا رضي الله تعالى عنهم عند الحاجة كما سبق ذكرنا له.

وقال الإمام تقي الدين السبكي في نقده لنونية ابن القيم: لا تشتغل من العلوم إلا بما ينفع، وهو القرآن والسنة والفقه وأصول الفقه والنحو، وبأخذها عن شيخ سالم العقيدة، وبتجنب علم الكلام والحكمة اليونانية، والاجتماع بمن هو فاسد العقيدة، أو النظر في كلامه، وليس على العقائد أضر من شيئين: علم الكلام، والحكمة اليونانية، وهما في الحقيقة علم واحد، وهو العلم الإلهي، لكن اليونان طلبوه بمجرد عقولهم، والمتكلمون طلبوه بالعقل والنقل، وافترقوا ثلاث فرق:

إحداها غلب عليها جانب العقل، وهم المعتزلة.

والثانية غلب عليها جانب النقل، وهم الحشوية.

والثالثة استوى الأمران عندهم، وهم الأشعرية.

وجميع الفرق الثلاث في كلامها مخاطر، إما خطأ في بعضه، أو سقوط هيبة، والسالم من ذلك كله ما كان عليه الصحابة والتابعون وعموم الناس الباقون على الفطرة السليمة، ولهذا كان الشافعي رحمه الله تعالى ينهى الناس عن الاشتغال بعلم الكلام، ويأمرهم بالاشتغال بالفقه وهو طريق السلامة.

ولو بقي الناس على ما كانوا عليه في زمن الصحابة كان الأولى للعلماء تجنب النظر في علم الكلام جملة، لكن حدثت بدع أوجبت للعلماء النظر فيه لمقاومة المبتدعين، ودفع شبههم عن أن تزيغ بها قلوب المهتدين. انتهى.

والحاصل أن المتكلمين قد وعروا الطريق إلى تحصيل العقيدة وحاولوا أثباتها ودفع الشبه عنها بكلام خفي دقيق طويل مبني على مقدمات فلسفية غير واضحة محتاجة ألى الأثبات بدلائل ركيكة صعبة الفهم عسيرة الهضم، قابلة لورود الشبه والشكوك والأنتقادات عليها، فبعد تقرير هذه الدلائل يشتغلون بدفع الإنتقادات الواردة عليها، وكثيرا ما يكون الدفع أيضا موردا للانتقاد، فيحاولون دفعه، وهكذا... فصار الكلام الذي مارسوه ووسعوا الكلام فيه قليل النفع كثر الضرر مخلفا ورائه شبها في العقول ووهنا في العقيدة، بدلا عن إيراثه الطمأنينة في الصدور والثلج في القلوب، فهو كلحم جمل غث على رأس جبل وعر لا سهل فيرتقي، ولا سمين فينتقي، وأحسن ما عندهم فهو في القرآن أصح تقريراً، وأحسن تفسيراً، وليس عندهم إلا التكلف والتطويل والتعقيد كما قيل:

لولا التنافس في الدنيا لما وضعت ## كتب التناظر لا المغني ولا العَمَد

يحللون بزعم منهم عقدا ## وبالذي وضعوه زادت العقد

فهم يزعمون أنهم يدفعون بالذي وضعوه الشبه والشكوك، والفاضل الذكي يعلم أن الشبه والشكوك زادت بذلك.

ومن طريف ما بلغني أن بعض الأساتذة- وكان المقرر في قطرهم تدريس شرح العقائد النسفية للتفتازاني- كان عقب الإنتهاء من تدريس هذا الكتاب يدرس تلامذته كتاب الشفاء للقاضي عياض إصلاحا لما أفسده الشرح المذكور وتلافيا لما أورثه تدريسه من زعزعة في العقيدة ومن الوهم في التصميم.

وهذا ما أشار إليه الإمام الرازي في وصيته حيث قال فيها: ولقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن، لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلال لله، ويمنع عن التعمق في إيراد المعارضات والمناقضات، وما ذلك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى في تلك المضايق العميقة، والمناهج الخفية، فلهذا أقول:

كل ما ثبت بالدلائل الظاهرة من وجوب وجوده ووحدته وبرائته عن الشركاء كما في القدم والأزلية، والتدبير والفعالية فذلك هو الذي أقول به، وألقى الله به.

وأما ما لا ينتهي الأمر فيه إلى الدقة والغموض، وكل ما ورد في القرآن والصحاح المتعين للمعنى الواحد فهو كما قال.

والذي لم يكن كذلك أقول: يا إله العالمين: إني أرى الخلق مطبقين على أنك أكرم الأكرمين، وأرحم الراحمين، فكل ما مده قلمي أو خطر ببالي فاستشهد وأقول: إن علمت مني أني أردت به تحقيق الباطل، أو إبطال حق، فافعل بي ما أنا أهله، وإن علمت مني أني ما سعيت إلا في تقديس ما اعتقدت أنه الحق، وتصورت أنه الصدق فلتكن رحمتك مع قصدي لا مع حاصلي فذلك جهد المقل ...

وقد أورد الوصية بتمامها تاج الدين السبكي في طبقات الشافعية الكبرى 8/91 .

فظهر لنا مما نقدم أن هناك نوعان من الكلام: محمود، ومذموم:

أما المذموم فهو الكلام على طريقة الفلاسفة و على طريقة أهل ألأهواء والبدع الذين غلبوا جانب العقل، تركوا الكتاب والسنة، وجعلوا معولهم عقولهم، وأخذوا بتسوية الكتاب والسنة عليها، و الكلام على طريقة المتنطعين والمتغلغلين في التقسيمات والتدقيقات التي لا يفهمها إلا قلة قليلة من الناس المتشدقين بتكثير الأسئلة والأجوبة الدقيقة مما أحدثه المتكلمون من تفسير وسؤال وتوجيه وإشكال، ثم الإشتغال بحله، ومن إثارة اللوازم البعيدة والإكثار من إيراد الشبه الواردة على عقائد أهل السنة مما لم يكن يعرف شيء منه في العصر الأول، بل كانوا يشددون النكير على من يفتح باب الجدل والمماراة، ولذلك قال النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم: " هلك المتنطعون " أي المتعمقون في البحث والإستقصاء، وذلك لاشتمال هذا النوع من الكلام – كما قال الغزالي – على كثير من الخبط والتضليل، وعدم وفائه بما هو المقصود منه من كشف الحقائق وعمارت القلوب باليقين، بل إنه مورث – بالعكس من ذلك – زعزعة في العقيدة ووهنا في التصميم.

فهذا هو الكلام الذي ذمه السلف، ونهوا عن الإشتغال به، وكان علم الكلام عندهم منصرفا إلى هذا النوع، ومن أجل ذلك أطلقوا ذمه والنهي عنه ولم يفصلوا. ولا يزال هذا الإسم منصرفا إلى هذا النوع بحيث لا يتبادر إلى الذهن عند إطلاقه إلا هذا النوع، وإن كانت التعريفات التي صاغوها لعلم الكلام أعم منه وشاملة للنوع المحمود منه كما سيأتي.

وأما الكلام المحمود: فهو ما تورد فيه العقائد الإسلامية ويستدل عليها بما هو من جنس حجج القرآن من الكلمات المؤثرة في القلوب، المقنعة للنفوس، المورثة لثلج الصدور وطمأنينة القلوب من الأدلة الجلية الظاهرة.

فإن أدلة القرآن – كما قال الغزالي- مثل الغذاء ينتفع به كل إنسان، وأدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به آحاد الناس ويستضر به الأكثرون، بل أدلة القرآن مثل الماء ينتفع به الصبي والرجل

القوي، وسائر الأدلة كالأطعمة ينتفع به القوي مرة، ويمرض به أخرى، ولا ينتفع به الصبي أصلا.

وهذا النوع من الكلام قد جاء به الأنبياء من لدن آدم إلى محمد صلى تعالى عليهم أجمعين وسلم. وقد حث الله تعالى على تعلمه في آيات كثيرة تحث على استعمال العقول في فهم ما جاء به القرآن وفي قبوله والإذعان له، وتأمر بالإحتجاج على الكفار و بمطالبتهم بالحجة، وقد أوجبه الله تعالى بقوله: (وجادلهم بالتي هي أحسن)، وقد حشى الله تعالى كتابه بهذا النوع من الإستدلال فإن القرآن – كما قال الغزالي – من أوله إلى آخره محاجة مع الكفار، مملوء بالحجج والأدلة والبراهين في مسائل التوحيد... إلى آخر ما نقلناه عنه آنفا.

هذا هو النوع المحمود من الكلام والنوع الأول هو المذموم منه،

لكنه لا يخفى أن مجموعة كبيرة من علماء أهل السنة والجماعة من لدن عهد السلف قد اشتغلوا بالنوع الأول منه، واعتنوا به ووسعوا الكلام فيه كالحارث بن أسد المحاسبي، وابن كُلاَبٍ، وحسين بن علي الكرابسي، والإمامين: أبي الحسن الأشعري وأبي منصور الماتريدي، والقاضي أبي بكر الباقلاني، وأبي المعين النسفي، وإمام الحرمين، والغزالي، وفخرالدين الرازي، والشهر ستاني، والآمدي، والقاضي عضدين الإيجي، وسعد الدين التفتازاني، والسيد الشريف الجرجاني، وغيرهم.

والعذر للأوائل من هؤلاء العلماء في ذلك أنه قد نجم على عهدهم شبه مصدرها الفلسفة، قد أوردها أصحابها على عقائد الإسلام وأصوله، وظهرت بدع وأهواء منشؤها كلام أهل البدع والأهواء، فرأى هؤلاء العلماء أنه من الواجب عليهم – حفاظا على أصول الإسلام أن تتطرق إليها الشبه، وعلى عقيدة المسلمين أن تتزعزع وأن تشوبها البدع- أن يدفعوا تلك الشبه، ويردوا على تلك البدع والأهواء، ويبنوا بطلانها، ورأوا أن أفضل أسلوب لدفع تلك الشبه وللرد على تلك البدع هو الأسلوب كلامي الذي هو منشئها كي يكون الرد أقوى وأشد إلزاما لأصحابها. وهذا ما أشار إليه الغزالي

بقوله: " فهو باعتبار منفعته في وقت الانتفاع حلال أو مندوب إليه أو واجب كما يقتضيه الحال " ، ونبه عليه السبكي بقوله: " ولو بقي الناس على ما كانوا عليه في زمن الصحابة لكان الأولى للعلماء تجنب النظر في علم الكلام جملة، ولكن حدثت بدع أوجبت للعلماء النظر فيه لمقاومة المبتدعين ودفع شبههم عن أن يزيغ بها قلوب المهتدين. "

ثم بعد موت تلك الشبه واندثار تلك البدع استمر علم الكلام حيا على أيدي مجموعة من المتأخرين من علماء الأمة، فصاروا يقارعون عدوا ميتا، ويدفعون شبها ويبطلون بدعا لا وجود لها في عالم العقول الحية، وإنما مثواها بطون الكتب والزبر.

نعم بعد ما دون هذا العلم واستقر كأحد علوم الإسلام صار العالم الإسلامي الموسوعي بحاجة ماسة إلى معرفته أو الإلمام به لما له من العلاقة القوية بالعلوم الإسلامية الأخرى، ولاشتباك مصطلاحاته ومسائله بكثير من تلك العلوم.

فمن أجل ذلك إستمر الإعتناء بهذا العلم في الأوساط العلمية، وتتابع تدريسه في المدارس الإسلامية.

وقد صار المسلمون اليوم بحاجة ماسة إلى علم كلام جديد يدلل العقائد الإسلامية بدلائل تتناسب مع عقول الناس اليوم وتتوائم مع ثقافتهم، ويرد على الشبه التي انتجتها عقول أعداء الإسلام الذين يكيدون له، ويتربصون بالمسلمين الدوائر من الملاحدة والمستشرقين وغيرهم، وقد تكفل الله بالحفاظ على هذا الدين بقوله: (إنا نحن نزانا الذكر وإنا له لحافظون)، ونحمد الله تعالى على أن أنجز وعده بتنشئة نخبة من العلماء الربانيين النابغين في شتى المجالات العلمية المتحمسين لدينهم المضحين في سبيله بالنفس والنفيس قاموا بالذود عن حمى الإسلام وحماية حقيقته، وبالتدليل على عقائده وأصوله، وبإثبات حقائقه وحقانيته، وبإبطال الشبه التي أثارها أعداء الإسلام ضد عقائده وأسسه ومقرراته، فأنشئوا بذلك علم كلام جديد يناسب عقول أهل العصر، ويتوائم مع ثقافتهم. ولهم في ذلك اتجاهات مختلفة.

فمنهم من اعتنى بشرح حجج القرآن التي استدل الله بها على عقائد الإسلام وحقائقه، فأخذ يفسرها ويفصلها ويضرب لها الأمثال.وهذه الطريقة أفضل الطرق وأجداها وأقصرها. وذلك لوضوح هذه الأدلة وجلائها ولأيراثها ثلج الصدور وطمأنينة القلوب للناس كافة عامتهم وخاصتهم،الأميين منهم والفلاسفة، وفي مقدمة من سلك هذا المنهج العالم الرباني نابغة العصر الإمام الملهم بديع الزمان سعيد النورسي في مؤلفاته المباركة المسماة برسائل النور، فقد أنشأ في رسائله هذه علم كلام جديد على هذا المنهج القويم، ومن أجل ذلك لقبه بعض العلماء بمتكلم العصر.

ومنهم من استدل على عقائد الإسلام وحقائقه بما اكتشفه عقول العلماء في العصر الحديث وتوصل إليه تجاربهم المستندة إلى التكنولوجيا الحديثة المتقدمة تقدم هائلا في شتى المجالات.

ومنهم من اعتنى بما يسمى بالتفسير العلمي للقرآن، والقرآن لا تنقضي عجائبه، وبتفسير مجموعة من آياته الكونية بما يوافق المكتشفات العلمية التي توصلت إليه عقول العلماء وتجاربهم، وبذلك دعموا إيمان المؤمنين وقووا نفوسهم وزادوا ثقتهم بدينهم وكتابهم، وجذبوا إلى الإيمان مجموعة كبيرة من العلماء والمتعلمين والمثقفين من غير المؤمنين وهذه الطريقة طريقة محمودة نافعة إذا خلت عن التكلف والتعسف في تفسير آي الذكر الحكيم، إلى غير ذلك من الإتجاهات.

وهذه الإتجاهات كلها تصب في مصب واحد، وهو مصب اثبات العقائد الإسلامية وبيان حقانيته، والدفاع عن حياضه بطريقة تناسب العصرالحديث.

وهذا العلم قد ولد وتكون - كما هو عادة الإبتكار والتكون- مفرقا مشتتا كل مجموعة منه في كتاب، وهو بحاجة إلى من يقوم بجمعه في كتاب واحد يرتبه وينسقه فيه.

والله نسأل أن يقيض لهذه الامة من يقوم بهذ العبأ، ويقدم لها هذه الخدمة. وما ذلك على الله بعزيز.

وأخيرا نود أن ننبه على أمرين:

الأول: أن أئمة علم الكلام قد عرفوه بتعريفات مختلفة شاملة لكلا النوعين من الكلام ، ونورد منها ثلاثة تعريفات لثلاثة من فحول علم الكلام: الإيجي والتفتازاني وابن الهمام.

قال القاضي عضد الدين الإيجي في المواقف: والكلام: علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج والدفع الشبه.

وقال التفتازاني في المقاصد: الكلام: هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقنية.

وقال ابن الهمام في المسايرة: والكلام معرفة النفس ما عليها من العقائد المنسوبة إلى دين الإسلام عن الأدلة علما (في أكثر العقائد) وظنا في البعض منها.

فأنت ترى أن هذه التعريفات شاملة لكلا النوعين من الكلام حيث عمموا الأدلة ولم يخصوها بالواردة على أسلوب الفلاسفة، ولعلهم لاحظوا أن علمهم لا يخلوا عن الأدلة الواضحة التي هي من جنس حجج القرآن فمن أجل ذلك عمموا الأدلة وعمموا التعريفات لتشمل كلا النوعين من الكلام.

الثاني: أن علماء الكلام بعد أن عرفوه بتلك التعريفات وما هو قريب منها قالوا:

إن العلم المعرف بها يسمى علم الكلام، وعلم أصول الدين، وعلم التوحيد والصفات، فجعلوا الثلاثة أسماء مترادفة لمسمى واحد مع أن السلف قد ذموا علم الكلام ونهوا عن الإشتغال به، ولم يذم أحد منهم علم أصول الدين، وعلم التوحيد والصفات، بل قد ألف فيه بعض من ذم علم الكلام، وكيف يذمه مسلم وهو علم الأصول الدين، وعلم التوحيد والصفات، وهو من آكد الواجبات أو آكدوها؟! فينبغي أن يفرق بأن علم الكلام إسم للنوع المذموم، وعلم أصول الدين وعلم التوحيد والصفات إسم لنوع المحمود. نعم علم الكلام علم متعلق بأصول الدين وبالتوحيد والصفات لكن وجه التسمية لا يقتضي التسمية، وذم السلف لعلم الكلام يقتضي ما ذكرناه من التفرقة. والله تعالى أعلم.

تحقيق مسألة أن صفات الله ليست عينه ولا غيره

بسم الله الرحمن الرحيم

اتفق المتكلمون والفلاسفة على أنه تعالى عالم قادر سميع بصير، لكنهم اختلفوا في أن صفاته تعالى التي هي مأخذ اشتقاق هذه الأسماء ومبادئها –وهي العلم والقدرة والعلم والسمع والبصر- هل هي غيره تعالى أو عينه، أو ليست عينه ولا غيره.

فذهب فريق من المتكلمين –وهم الكرامية وبعض الحنابلة- إلى أنها غيره تعالى، وذهب الفلاسفة إلى أنها عينه تعالى، ووافقهم على ذلك متأخروا المعتزلة من لدن أبي الحسين البصري، وأما متقدموا المعتزلة فذهب أبو علي الجبائي وأصحابه إلى أنها أمور اعتبارية، وذهب مثبتوا الأحوال منهم –وهم أبو هاشم وأتباعه- إلى أنها أحوال متوسطة بين الموجود والمعدوم فتكون الصفات عند هذين الفريقين مغايرة للذات لا محالة، لأن الذات موجودة في الخارج، والصفات عندهم ليست موجودة في الخارج، لكن لا يلزم عندهم تعدد القدماء الموجودة في الخارج، وهو ما فروا منه.و من أجل ذلك ذهبوا إلى ما ذهبوا إليه.

وذهب الإمام الأشعري وأتباعه والحنفية والماتريدية إلى أنها ليست عينه تعالى ولا غيره.

1-بيان أن صفات الله تعالى ليست عينه ولا غيره على حسب بيان {متأخرى الأشاعرة والماتريدية}

وقبل الدخول في تفاصيل المسألة ينبغي أن نبين معنى الغير، فإن الاختلاف في معنى الغير هو منشأ الخلاف بين المتكلمين القائلين بنفي العينية والغيرية وبين القائلين بالغيرية.

فالغير عند القائلين بالغيرية عبارة عما ليس بعين، فهو بهذا المعنى نقيض هو هو، ولا واسطة بين العين والغير بهذا المعنى.

وأما القائلون بأنها ليست بعين ولا غير فقد أثبتوا الواسطة بين العين والغير، وأما تعريف الغير عندهم فقال أبو المعين النسفي في التبصرة (1/245): حد الغيرين عند أصحابنا –رحمهم الله

تعالى- أنهما الموجودان اللذان يصح وجود أحدهما مع عدم الآخر .. ثم قال: وإذا صح هذا الحد –والعدم على القديم محال- فلا يتصور وجود الذات مع عدم علمه، ولا وجود علمه تعالى مع عدم قدرته، دل على أنهما ليسا غيرين، وقال: (1/200) وهذه الصفات لا يقال لكل صفة منها: إنها الذات، ولا يقال: غير الذات، وكذلك كل صفة مع ما ورائها كالعلم لا يقال: إنه غير القدرة، ولا إنه عينها.

وقال الجلال الدواني في شرح العقائد العضدية (1/277): وقد عَرَّفَ الأشعري الغيرين بأنهما موجودان يصح عدم أحدهما مع وجود الآخر.

ثم قال (1/281-282): المراد أنه يجوز عدم ؛أحدهما مع وجود الآخر لانتفاء علاقة بينهما توجب عدم الانفكاك، وحاصله نفي اللزوم بينهما ...

ثم قال: ولا شبهة في أن هذا المعنى هو المراد من التعريف، فإن علاقة اللزوم عندهم هي التي تنافي الغيرية لقرب أحدهما من الآخر لا مجرد مصاحبتهما دائماً. انتهى.

وإذا كان الخلاف بين هذين الفريقين مبنياً على الخلاف في تفسير الغير فلا يخفى أن الخلاف بينهما يعود إلى اللفظ، وإلى أنه هل يجوز إطلاق الغير على صفاته تعالى لغة وشرعاً أم لا يجوز.

القائلون بالغيرية قالوا بجواز الإطلاق، والنافون لها منعوا الإطلاق.

وإلا فالفريقان متفقان على أن صفاته تعالى ليست عين ذاته، بمعنى أنها ليست هي، كما أنها متفقان على أنهما لازمة لذاته تعالى يمتنع وجود ذاته تعالى بدونها، كما يمتنع وجودها بدون ذاته تعالى.

ويمتنع عدمها مع وجود ذاته تعالى كما يمتنع عدمه تعالى مع وجودها.

لكن المتقدمين قد امتنعوا عن إطلاق الغير عليها كما سيأتي.

وإذا كان هذان الفريقان متفقين على نفي العينية، وكان الخلاف بينهما في إثبات الغيرية ونفيها راجعاً إلى اللفظ، فلابد أن يكون الفريقان متفقين في الاستدلال على نفي العينية ضد الفلاسفة ومن وافقهم من المعتزلة.

2-{الاستدلال على أن صفات الله تعالى ليست عينه}

وقد استدلوا على ذلك بوجوه:

منها أن النصوص قد وردت بكونه تعالى عالماً حياً قادراً ونحوها، وكون الشيء عالماً معلل بقيام العلم به في الشاهد فكذا في الغائب، فيكون العلم قائماً بالعالم فهو ليس عينه ضرورة أن القائم بالشيء ليس عين ذلك الشيء.

وتحقيق ذلك أن العلم إنما يوجب كون الشخص عالماً من حيث كونه علماً قطعاً لا من حيث كونه حادثاً أو قديماً أو عرضاً إلى غير ذلك، فلا تقدح هذه الفروق في صحة هذا القياس كما قيل لأنه لا تأثير لها في العلة، فإن العلم إنما يوجب كون الشخص عالماً من حيث كونه علماً كما قلنا، ثم إن العلة في المقيس عليه منصوصة فيفيد القياس العلم اليقيني كما ذكره أهل الأصول، فلا يرد أن هذا قياس فقهي مفيد للظن، ولا يفيد اليقين المطلوب في المطالب الكلامية، وذلك لأن علة عالمية الشاهد وقادريته مثلاً هي علمه وقدرته قطعاً.

ومنها أن الله تعالى أثبت هذه الصفات لنفسه في كتابه العزيز فوجب القول بها، ويستحيل إثبات موجود بهذه الصفات مع نفي هذه الصفات، وإذا لزم إثباته بهذه الأوصاف لزم إثبات هذه الأوصاف، قال الله تعالى: (ولا يحيطون بشيء من علمه إلا ... بما شاء)، وقال: (وسع كل شيء علما) وقال: (أنزله بعلمه) وقال: (إن الله هو الرزاق ذوالقوة المتين) فأثبت الله لنفسه القوة وهي القدرة، وأثبت العلم فدل على أنه تعالى عالم بعلمه وقادر بقدرته.

وإذا ثبت هذا في العلم والقدرة وجب مثله في باقي الصفات إذ لا قائل بالفرق.

ومنها أن أئمة اللغة العربية اتفقوا على أن معنى اسم الفاعل من ثبت له مأخذ الاشتقاق أي من ثبت له مدلول المصدر، فمعنى العالم من ثبت له العلم ومعنى القادر من ثبت له القدرة، والثبوت هو القيام، ومن الضروري أن القائم بالشيء ليس عين ذلك الشيء، وقد أثبت الله تعالى لنفسه في كتابه العزيز المشتق من هذه الصفات من نحو العالم والقادر وهذا يقتضي ثبوت هذه الأوصاف له تعالى، وأنها ليست عينه تعالى.

والفرق بين هذا الدليل والدليل الأول أن الأول هو استدلال بالنصوص عن طريق العقل، وهذا استدلال بها عن طريق اللغة.

ومنها أنه يلزم على مذهب المعتزلة أن يصح أن يقال: إن الله تعالى عالم بما لا علم له به، وقادر على ما لا قدرة له عليه، وهو كلام محال متناقض لا يخفى تناقضه على أغبى خليقة الله تعالى.

ومنها: أنه لا فرق عند أهل اللغة بين قول القائل: الله تعالى ليس بعالم.

وقوله: الله تعالى لا علم له بشيء، والأول فاسد فكذا الثاني، وكذلك لا فرق بين قوله: الله تعالى ليس بقادر على شيء، وقوله: لا قدرة له على شيء.

فما ذهب إليه المعتزلة من جملة الآراء المستشنعة المسترذلة التي يتسارع كل سامع إلى نسبته إلى التناقض، ويستحيل أن يختاره عاقل، فضلاً عن أن يعيب غيره.

قال أبو معين النسفي في التبصرة (1/202): وهذا النوع من الاستدلال سمي عند أرباب المنطق الاستشهاد بشهادات المعارف، ويعنون بالمعارف العلوم الأولية الثابتة في أصل خلقة كل مميز وجبلته، ولهذا يقولون: إن من تمسك بهذا الرأي ينبغي أن تصور عقيدته للدهماء ليقابلوه بالطنز والاستهزاء، ويسمى هذا الاستدلال عندهم أيضاً الاستدلال بالآراء الذائعة.

3-{بيان مذهب الفلاسفة والمعتزلة في أن صفات الله تعالى عينه}

وأما مذهب الفلاسفة ومن وافقهم من المعتزلة فننقل في بيانه كلام السيد الشريف في شرح المواقف ثم نورد دلائلهم التي استدلوا بها على مذهبهم مع بيان زيفها قال رحمه الله تعالى: (8/48)

فإن قلت كيف يتصور كون صفة الشيء عين حقيقته مع أن كل واحد من الصفة والموصوف يشهد بمغايرته لصاحبه، هل هذا الكلام مخيل لا يمكن التصديق به كما في سائر القضايا المخيلة التي يمتنع التصديق بها، فلا حاجة إلى الاستدلال على بطلانه؟.

قلت: ليس معنى ما ذكروه أن هناك ذات وله صفة وهما متحدان حقيقة كما تخيلته، بل معناه أن ذاته تعالى يترتب عليها ما يترتب على ذات وصفة معاً، مثلاً ذاتك ليست كافية في انكشاف الأشياء عليك، بل تحتاج في ذلك إلى صفة العلم التي تقوم بك، بخلاف ذاته تعالى فإنه لا يحتاج في انكشاف الأشياء، وظهورها عليه إلى صفة تقوم به، بل المفهومات بأسرها منكشفة عليه لأجل ذاته تعالى، فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم، وكذا الحال في القدرة، فإن ذاته تعالى مؤثرة بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا، فهي بهذا الاعتبار حقيقة القدرة، وعلى هذا تكون الذات والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم.

ومرجعه إذا حقق إلى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها، انتهى.

4-{دلائل المعتزلة على مذهبهم والأجوبة عنها}

واستدلت المعتزلة على مذهبهم بأمور:

منها: أنه لو كان الله تعالى عالماً بعلم لكان محتاجاً إلى العلم والاحتياج على الله تعالى محال لأنه موجب للاستكمال بالغير.

وأجيب عنه أولا: بأن الحاجة لا تكون إلا بين متغايرين، ولا تغاير بين ذات الله تعالى وصفاته.

وثانياً: بأن الحاجة نقص يوجد ويتحقق ثم يرتفع بوجود ما به دفعها.

ولم يكن الذات متعرياً عن العلم، ولم يكن العلم معدوماً لتتصور الحاجة واندفاعها.

ومنها: أنه لو كانت للواجب صفات موجودة فإما حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وخلوه عنها في الأزل، وإما قديمة فيلزم تعدد القدماء والنصارى كفرت بإثبات ثلاثة من القدماء فما ظنك بإثبات الأكثر وأجيب عن هذه الشبهة بأجوبة:

الأول أن الأشعري يجيب عن لزوم تعدد القدماء، بنفي التعدد، ويقول: إن الصفات وإن كانت قديمة لكنها ليست متعددة، وإنما تكون متعددة لو كانت مغايرة للموصوف، وليست كذلك.

الثاني أن تكفير النصارى لإثباتهم قدماء متغايرة مستقلة بذواتها.

وهي الوجود والعلم والحياة وسموها الأب والابن وروح القدس، ولذا جوزوا انتقال بعضها وهي صفة العلم إلى بدن عيسى وبعضها وهي صفة الحياة إلى بدن مريم فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذواتاً متغايرة، لكن حديث الانتقال لا يستقيم على زعم النسطورية منهم القائلين باتحاد أقنوم العلم بجسد المسيح بطريق الإشراق كما تشرف الشمس من كوة على بلور.

الثالث أن تكفير النصارى لإثباتهم آلهة ثلاثة هم الله تعالى والمسيح عليه السلام ومريم سواء كان ذلك بطريق الحلول والاتحاد أو بطريق الامتزاج كامتزاج الخمر بالماء أو بطريق الإشراق، أو بطريق الانقلاب لحماً ودماً، أو بطريق آخر كما يزعمون، كما يدل عليه قوله تعالى: (لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة وما من إله إلا إله واحد واحد) وقوله تعالى خطاباً لعيسى عليه الصلاة والسلام: (أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله.

5-{استدلال الفلاسف على العينية بأن الصفات لو كانت غيره تعالى لكانت مفتقرة إليه ممكنة}

واستدلت الفلاسفة بأنه لو وجدت الصفات لكانت غير الذات.ولو كانت غير الذات لزم أن تكون ممكنة لافتقارها واحتياجها في وجودها إلى الذات الموصوفة بها لاستحالة قيام الصفة بنفسها،

ولافتقار بعضها إلى بعض لأن بعضها وهي الحياة شرط في الباقي، وهي العلم والقدرة والإرادة .. الخ، والمشروط مفتقر إلى الشرط، والافتقار ينافي وجوب الوجود، إذ الواجب مستغن على الإطلاق فتكون ممكنة، ويمتنع قيام الممكن بذاته تعالى واتصافه تعالى به، لأن صفاته مثل ذاته لابد أن تكون واجبة الوجود فثبت أن صفاته تعالى عين ذاته.

وقد سلك متأخروا الأشاعرة في الإجابة على هذه الشبهة مسلكين:

6-مسلك الإمام الرازي في الجواب عن شبهة الفلاسفة بتسليم}
أمكان الصفات{

الأول: مسلك الإمام فخر الدين الرازي وتبعه معظم من أتى بعده من متكلمي الأعاجم مثل سعد الدين التفتازاني والسيد الشريف الجرجاني وجلال الدين الدواني، وعبد الحكيم السيالكوني، والكلنبوي، والبياضي.

وهؤلاء سلموا أن صفاته تعالى ممكنة لكنهم قالوا: إنها ممكنة قديمة، وليست ممكنة حادثة فتابعوا الفلاسفة في القول بالممكن القديم كما قال الفلاسفة: إن العالم ممكن قديم وأن العقول العشرة ممكنة قديمة، وذلك بناء على أصل الفلاسفة: أن علة الإمكان هي الافتقار.

وبيان مذهبهم أنهم قالوا: إن صفاته تعالى واجبة لذاته تعالى أي صادرة عنه تعالى بطريق الإيجاب فيكون تعالى موجباً بالذات بالنسبة إليها.

وليست واجبة لذاتها بأن يكون وجودها مقتضى ذاتها كما أن وجوده تعالى مقتضى ذاته، وقالوا في بيان ذلك: إنه لما ثبت زيادة الصفات الحقيقية على الذات فهي إما مستندة إليه وجوداً أولاً، والثاني يستلزم كون الصفات واجبات بالذات غير مفتقرة إلى الذات، وهو باطل، ضرورة افتقار الصفة وجودا إلى الموصوف، والأول إما أن يكون استنادها إليه تعالى بالإيجاب أو بالاختيار، والثاني يستلزم حدوث الصفات، ومحليته تعالى للحوادث، ضرورة مقارنة الاختيار لعدم ما تعلق الاختيار بإيجاده، ويستلزم التسلسل أو

الدور لأن الإيجاد بالاختيار يستلزم سبق الحياة والقدرة والعلم والإرادة، فتعين الأول وهو أنها مستندة إليه تعالى بالإيجاب.

7-{مسلك التلمساني والقرافي والسنوسي في الجواب عن شبهة الفلاسفة بنفي الإمكان}

والمسلك الثاني مسلك القرافي وشرف الدين ابن التلمساني والسنوسي، وهؤلاء قالوا: إن صفاته تعالى واجبة بذاتها مثل ذاته تعالى، وقالوا بثبوت واجبين بذاتهما: الله تعالى، وصفاته، وسلموا افتقارها لذاته تعالى، لكنهم منعوا استلزام الافتقار للحدوث، وقالوا: ليس كل افتقار مستلزماً للحدوث، بل المستلزم له هو الافتقار في الوجود، وليس الافتقار في القيام، وصفاته تعالى إنما تفتقر إلى ذاته تعالى في القيام لا في الوجود وانظر شرح السنوسي لعقيدته الكبرى (232-233) طباعة مصطفى البابي.

قال القرافي في تعليقه على المسائل الأربعين للرازي:

الصفات يجب قيامها بالموصوف، ويستحيل عليها القيام بنفسها، فإن عنيتم بالافتقار هذا القدر فمسلم، لكن العبارة رديئة، ولا يلزم منه الإمكان، إذ الافتقار على هذا التقدير في القيام لا في الوجود، ولا يلزم من الافتقار في القيام الافتقار في الوجود، فإن العرض مفتقر إلى الجوهر في قيامه ومستغن عنه في وجوده، فإنه من الله تعالى.

فلا يلزم من مطلق الافتقار الإمكان فبطل قوله –أي قول الرازي- كل مفتقر ممكن، بل المفتقر يكون افتقاره باعتبار تركيبه وباعتبار قيامه، وإن افتقار الصفة إلى موصوفها باعتبار قيامها لا باعتبار وجودها كافتقار الأثر إلى المؤثر، وهذا هو المقتضى للإمكان، فالافتقار أعم، والإمكان أخص، والاستدلال بالأعم غير مستقيم انتهى.

وتحرير محل النزاع أنه هل مطلق الاحتياج للغير مستلزم للإمكان، أو الاحتياج في الوجود فقط؟ فالرازي ومن تبعه على الأول، والقرافي ومن نحا نحوه على الثاني، وشنعوا على الأولين، وانظر (إشارات المرام ص 147).

8-{تشنيع التلمساني وغيره على الرازي فيما ذهب إليه من إمكان صفات الله تعالى}.

قال السنوسي في شرح عقيدته الكبرى (234): قال شرف الدين ابن التلمساني:

ولما اعتقد الفخر صحة هذه الحجة يعني شبهة الفلاسفة: " أن الافتقار بمعنى مطلق التوقف يوجب الإمكان " و " أن كل مركب يفتقر إلى جزئه " و " جزئه غيره " و " المفتقر إلى الغير لا يكون إلا ممكناً " و " توهم التركيب باعتبار الصفات " (أي توهم أنه لو أثبتنا الصفات الحقيقية لله تعالى لزم تركب ذاته تعالى، وهو مستلزم للافتقار المستلزم للإمكان)، واستعمل هذه المقدمات في الاستدلال على إمكان كل ما سوى الله تعالى، استشعر النقض بصفات الله تعالى، فقال مرة: هذا مما نستخير الله تعالى فيه، يعني القول بإمكانها باعتبار ذاتها، وجزم أخرى وصرح –والعياذ بالله- بكلمة لم يسبق إليها فقال:

1--هي ممكنة باعتبار ذاتها واجبة بوجوب ذاته –جل وعلا- وضاها في ذلك قول الفلاسفة: إن العالم ممكن باعتبار ذاته، واجب بوجوب مقتضيه، ونعوذ بالله من زلة العالم.

2-قلت وأشنع من هذا ونعوذ بالله تعالى- تصريحه بأن الذات قابلة لصفاتها فاعلة لها (يعني لأن الصفات على هذا حادثة، وأما على الأول فهي ممكنة لكنها قديمة).

3-ومن شنيع مذهبه أيضاً رد الصفات إلى مجرد نسب وإضافات.

4-وتسميته لها في بعض المواضع: مغايرة للذات، مع ما علم من أن أئمة السنة يمنعون إطلاق الغيرية في صفاته تعالى لما يؤذن به من صحة المفارقة، كما يمنعون أن يقال: هي هو، لما يؤذن به من معنى الاتحاد والذي قاده إلى أكثر هذه الآراء الفاسدة بإجماع فراره من التركيب الذي توهمته الفلاسفة لازماً لثبوت الصفات، ولأجل ذلك نفوها، هذا مع أن الشيء لا يتكثر بتكثير صفاته كما لا يتكثر بتكثير اعتباراته. انتهى.

وممن شنع على الرازي العلامة المرجاني في حاشيته على شرح الجلال الدواني للعقائد العضدية قال (1/277) ، (1/260):

أما الحنفية وغيرهم من أعاظم الفقهاء وكبار مشايخ الصوفية فمذهب المتقدمين منهم في صفات الله تعالى وأسمائه العلى .. هو الثبات على بيان الشرع، والتقيد بقيوده، وعدم التعدي عن حدوده، فلا يتكلمون فيها، ولا يخوضون في البحث عنها، بل يفوضونها إلى الله سبحانه وتعالى، ويصدقون بها على مراد الله ومراد رسوله صلى الله عليه وآله وسلم ولا يتجاوزون عن إثبات ما أثبته، ونفي ما نفاه، ويسكتون عما عداه، وإذا عرض عليهم الشُبَه التي أحدثها أرباب المقالات في صفاته تعالى يقولون: لا هو ولا غيره بمعنى إنا لا نقول بهما، ولا نخوض في البحث عن ذلك لعدم الحاجة، وإنما الواجب علينا توصيفه سبحانه بما وصف به نفسه وسماه، واعتقاد أنه حق ثابت له بالمعنى الذي عناه، وان الزيادة عليه بدعة يشترك فيها السائل لتعاطيه ما ليس له، والمجيب لتكلفه ما ليس عليه.

وأما المتأخرون من أتباعهم فمذهبهم نفي العينية والغيرية على الحقيقة لا بمحض الاصطلاح على الوجه الذي أثبته بعض الأشعرية.

والحق أنه لم يقل أحد ممن ينتمي إلى السنة بزيادة الصفات وإمكانها ومغايرتها على الذات إلا ابن الخطيب الرازي من أرجاف أتباع الأشعرية في أواخر المائة السادسة مخافة تكثر الواجبات وتعدد القدماء بالذات، إلا أنه كان في بدأ حدوث هذه المقالة الغثة والعقيدة الرثة يتجافى عن إطلاق أنها ممكنة، ويتحاشى عن مخالفة السلف بعض حشية، ولا يرفض لفظ الوجوب، بل يطلقه عليها، ويكتفي بالتأويل، ويقول: المعنى أنها واجبة بذات الواجب، أو بما ليس عينها ولا غيرها، أو واجبة لها (أي للذات) إلى أن تجاسر التفتازاني من مقلديه وصرح بالإمكان، ولم يخش من الرحمن في جعله العوارض الضعيفة الرقيقة القوام (وهي الصفات الممكنة) صفات كمالية للحي القيوم الملك المنان، وتهالك في إذاعة ذلك

التعليم وإشاعته، فتبعهما من أهل القرن الثامن وما بعده كل ذي عقل سقيم ورأي عقيم، وصار ذلك مذهباً يتداوله في هذه الأزمنة عامة من ينتمي إلى السنة وينتسب إلى الجماعة وهو أرك المذاهب المحدثة في الإسلام، وإنما هو مذهب هذين الرجلين واتباعهما..

ولما لزمهم حدوث الصفات التجئوا إلى الفرق بين معنى القديم والواجب بالذات، ومنعوا استحالة تعدد القديم على الإطلاق.

ولما لزمهم المغايرة تستروا بما ابتدعوه من معنى الغير (يعني قالوا: إن الغير هو المنفك) سبحانه وتعالى عما يصفون.

وقد أكثر المرجاني في التشنيع على الرازي في مواضع كثيرة من حاشيته وانظر (1/47) و(1/271) و(1/278) و(1/296) بهامش حاشيته الكلنبوي على شرح الدواني. للعقيدة العضدية.

قال: ولم يذهب أحد إلى الزيادة والإمكان (يعني زيادة صفاته تعالى على ذاته، وكونها ممكنة) إلى أن ظهر فخر الدين الرازي، واشتهر بالعلم، فأحدث هذه الداهية، وأما من قبله فكانوا مطبقين على نفي الإمكان والزيادة، والمتقدمون منهم، وإن لم يصرحوا بالوجوب لعدم هذا الاصطلاح فيما بينهم حيث لم يطلقوه على الذات أيضاً إلا أنهم نصوا عن آخرهم على أن صفات الله تعالى قديمة، وأنها ليست عين الذات ولا غيرها، وكانوا لا يريدون من القديم إلا معنى الواجب، ولذلك قال بعضهم إن القدم والوجوب مترادفان.

وكذلك جماعة ممن تأخر عن الرازي كانوا على هذه الطريقة، قد حفظهم الله تعالى عن البدعة والوقوع في هذه الورطة كالبيضاوي وحافظ الدين النسفي وغيرهما من أهل البصيرة، فلنورد في هذا المقام بعض عباراتهم ليكون ذلك طريقاً مؤدياً إلى ما طوينا عن إيراده، ثم نقل المرجاني عن كثير من الأئمة المتقدمين على الرازي والمتأخرين عنه ما يدل على ما قاله، أو ما هو صريح فيه، وأطال في ذلك فراجعه.

وقال: (1/298): والزيادة الموجبة للغيرية مستحيلة قطعاً لاستلزامها:

1-النقص بالذات والعرو عن الكمالات والاستكمال بالأمور العرضية الضعيفة القوام الرقيقة الوجود (يعني الصفات الممكنة بالذات) وهو معنى قولهم: إن الله فقير ونحن أغنياء.

2-وتعدد القدماء

3-1/271) وتكثر الواجبات، أو حدوث الصفات، وانظر (.

وقال (1/227) والحق أن صفاته تعالى واجبة بالذات فلا تحتاج إلى علة ولا تستند إلى جاعل، ولا يلزم التعدد لكونها غير متغايرة، ولا مغايرة له، ولا زائدة عليه على الحقيقة، لا بالمعنى الذي يتداوله إحداث الأشعرية. انتهى.

9-{بيان فساد كلا المسلكين}

أقول: لا يخفى أنه على كلا المسلكين يلزم تعدد القدماء وتكثر الواجبات أما على مسلك الرازي فلأنه هناك واجب بذاته، وهو ذات الله تعالى، وواجب لذات الواجب بذاته وهي صفات الله تعالى فصار هناك نوعان من الواجب كما ذهب إليه الفلاسفة من أن العقول العشرة والهيولي قديمة واجبة لذاته تعالى.

وأما على مسلك ابن التلمساني والقرافي والسنوسي فلأنه هناك واجبان كل منهما واجب بذاته، وهما ذاته تعالى وصفاته، فصار هناك فردان للواجب بذاته ومن ثمة قال الكلنبوي (1/295): تعدد القدماء لازم لإثبات الصفات الحقيقية البتة انتهى، وانتقاد المرجاني وتشنيعه وارد على كلا المسلكين لا على مسلك الرازي فقط وإن كان هو قد وجهه إلى الرازي فقط ولا يخفى أن المسلك الثاني ليس أقل شناعة من المسلك الأول، فإنه كما لم يقل أحد من سلف الأمة، إن صفاته تعالى ممكنة بذاتها واجبة لذاته تعالى.

كذلك لم يقل أحد منهم: إن هناك واجبان بذاتهما، بل هذا أشنع من الأول.

فإن الذي أجمع عليه سلف الأمة: أنه ليس في الوجود إلا واجب واحد وقديم واحد وجوده مقتضى ذاته، وكذلك وجوبه وقدمه، وهو

الله المتصف بالأسماء الحسنى والصفات العلى، أي هو الله تعالى بأسمائه الحسنى وصفاته العلى.

10-{تحقيق أنه ليس في الوجود إلا واجب واحد وقديم واحد وهو الله تعالى بأسماه الحسنى وصفاته العلى}.

وتحقيق هذا أن المفروض هنا وجود إله، وليس وجود ذات مطلقاً، والإله لا يكون إلهاً إلا بهذه الصفات، فهذه الصفات من مقومات الإله وغير خارجة عنه فليست الصفات شيئاً آخر كما ذهب إليه أهل المسلكين حيث أثبتوا الإثنينية بالنسبة إلى ذات الله تعالى وصفاته، وجعلوا أحدهما نوعاً غير النوع الآخر أو فرداً غير الفرد الآخر من الواجب، ولا هي عارضة لذات الإله كما ذهب إليه أهل المسلك الأول، بل هي موجودة بوجوده تعالى، وليس لها وجود غير وجوده تعالى، وليس لها وجوب آخر ولا قدم آخر غير وجوبه وقدمه تعالى.

ونظير هذا في الشاهد أنه يوجد للموجودات أوصاف ذاتية، وأوصاف عرضية وذاتيات الشيء عبارة عما لا يتكون الشيء ولا يدخل في الوجود إلا بها، فهي موجودة بوجود الشيء لأنها داخلة في قوامه، وغير خارجة عنه، وأما العرضيات فهي ما يتكون الشيء بدونها، وليست بداخلة في قوامه، بل هي خارجة عنه لاحقة به بعد تقومه وتكونه.

ونحن لا نطلق اسم الذاتيات على صفاته تعالى كما لا نطلق عليها اسم العرضيات لعدم ورود الشرع بهذا الإطلاق ولأن هذه التسمية اصطلاحية من اصطلاح المناطقة والفلاسفة، والشرع لم يرد على وفق الاصطلاحات وإنما ورد على وفق اللغة العربية وقبل تقرر هذه الاصطلاحات.

لكننا نقول: إن صفاته تعالى من قبيل الذاتيات، وإن نسبتها إليه تعالى كنسبة الذاتيات إلى ما هي ذاتية له.

فصفاته تعالى موجودة بوجوده تعالى وواجبة بوجوبه، وقديمة بقدمه، فليس هناك إلا وجود واحد، ووجوب واحد، وقدم واحد بالنسبة إلى الله تعالى وصفاته، وليس هناك وجودان وجود لذاته

تعالى ووجود لصفاته حتى يكون هناك وجوبان وقدمان وواجبان وقديمان كما هو شأن الغيرين، وذلك لأن المفروض - كما قلنا - وجود إله، وليس وجود ذات مطلقاً، والإله لا يكون إلهاً إلا بهذه الصفات التي يسمونها صفات الذات، وصفات ذاتية.

فليس لهذه الصفات وجود آخر غير وجود ذاته تعالى، كما ذهب إليه من قال: إن صفاته تعالى غير ذاته، وهذه الغيرية هي التي اتفق على القول بها أهل المسلكين السابقين، فإن الغيرية بهذا المعنى بين ذاته تعالى وصفاته لازمة لهم، ولا ينفعهم في نفيها تحاشيهم عن إطلاق لفظ الغير، وتجنبهم إياه.

وليست هذه الصفات عارضة لذاته تعالى كما ذهب إليه أهل المسلك الأول.

وتعبير أهل المسلكين بالافتقار بالنسبة إلى صفاته إيضاً غير سديد، نعم إذا أرادوا بافتقار صفاته تعالى إلى ذاته قيام صفاته بذاته، واتصاف ذاته بها فالمعنى صحيح، لكن التعبير غير صحيح، لأن الافتقار بمعنى الاحتياج، وهو بالنسبة إلى ذاته تعالى وصفاته محال، ولأن التعبير مشعر بالمغايرة بين ذاته تعالى وصفاته، وهو أيضاً ممتنع.

وما ذكرناه من المعنى هو الذي قصده المتقدمون بقولهم: صفات الله تعالى ليست عينه ولا غيره، فنفوا الغيرية بالمعنى الذي ذكرناه، وأثتبها بالمعنى المذكور القائلون بالغيرية فكان الخلاف بينهما معنوياً، وليس الخلاف بينهما لفظياً كما قررناه في صدر هذا البحث، فإن ما قررناه هناك مبني على مذهب المتأخرين من المتكلمين، ونقل لمذهبهم، ومقصودنا هنا الرد على هذا المذهب. وبيان خطأه وتعريف الأشعري للغيرين محمول على هذا المعنى، وذلك بأن يقال: معنى قوله: الغيران موجودان يصح عدم أحدهما مع وجود الآخر، أنه يصح انفكاك أحدهما عن صاحبه بحسب الوجود بأن لا يوجد بوجود صاحبه، بل يوجد بوجود آخر، فيكون لهذا وجود، ولذلك وجود آخر،ولهذا النكتة عبر الإمام بقوله: موجودان يصح عدم أحدهما مع وجود الآخر، المقتضي لعدم

اقتضاء وجود الغير وجود الغير، وهذا هو المقصود بالإفادة في هذا المقام، ولم يعبر بموجودان يصح وجود أحدهما مع عدم الآخر، المقتضي لعدم اقتضاء عدم الغير عدم الغير، فإن هذا المعنى ليس مقصوداً بالإفادة، وإن كان راجعاً إلى المعنى الأول، فإنه إذا لم يقتض عدم هذا عدم ذاك فلا يقتضي وجوده وجوده.

11-{تحقيق قيم للمسألة لإبن تيمية}

ثم رأيت كلاماً للإمام ابن تيمية يؤيد ما حققناه فرأينا إيراده هنا.

قال رحمه الله تعالى في " الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح " ما ملخصه: من الناس من يقول: كل صفة للرب عز وجل غير الأخرى، ويقول: الغيران ما جاز العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر، ومنهم من يقول: ليست هي غير الأخرى ولا هي هي، لأن الغيرين ما جاز وجود أحدهما مع عدم الآخر، أو ما جاز مفارقة أحدهما الآخر بزمان أو مكان أو وجود، والذي عليه سلف الأمة وأئمتها إذا قيل لهم: علم الله وكلام الله هل هو غير الله أم لا لم يطلقوا النفي ولا الإثبات.

فإنه إذا قيل: هو غير أوهم أنه مباين له، وإذا قيل: ليس غيره أوهم أنه هو، بل يستفصل السائل، فإن أراد بقوله: غيره أنه مباين له منفصل عنه فصفات الموصوف لا تكون مباينة له منفصلة عنه وإن كان مخلوقاً، فكيف بصفات الخالق، وإن أراد بالغير أنها ليست هي هو فليست الصفة هي الموصوف، فهي غيره بهذا الاعتبار.

واسم الرب إذا أطلق يتناول الذات المقدسة بما تستحقه من صفات الكمال، فيمتنع وجود الذات عرية عن صفات الكمال، فاسم الله –عز وجل-يتناول الذات الموصوفة بصفات الكمال، وهذه الصفات ليست زائدة على هذا المسمى، بل هي داخلة في المسمى، ولكنها زائدة على الذات المجردة التي تثبتها نفاة الصفات.

فأولئك لما زعموا أنه ذات مجردة، قال هؤلاء (المثبتون للصفات): الصفات زائدة على ما أثبتموه من الذات، وأما في نفس الأمر فليس هناك ذات مجردة تكون الصفات زائدة عليها، بل الرب تعالى هو

الذات المقدسة الموصوفة بصفات الكمال، وصفاته داخلة في مسى أسمائه تعالى. انتهى.

نقله السفاويني في " لوامع الأنوار البهية 1/218-219) ثم قال: وهذا تحقيق لا مزيد عليه، فاحفظه فإنه مهم وبالله التوفيق.

12-{إشارة القاضي عضد الدين الإيجي إلى تحقيق المسألة}

أقول:وإلى هذا التحقيق أشار الإمام القاضي عضد الدين في المواقف، فقال: والحق أن مرادهم: أي مراد أهل السنة من قولهم: إن صفاته تعالى ليست عينه ولا غيره تعالى أنها لا هو بحسب المفهوم، ولا غيره بحسب الوجود والهوية، كما يجب أن يكون في الحمل انتهى. وقصد بقوله: ولا غيره بحسب الوجود ما قلناه من أن صفاته تعالى موجودة بوجوده، وليس لها وجود مستقل عن وجوده حتى تكون غيره بحسب الوجود، وأراد بالهوية الوجود الخارجي، وأراد بقوله: كما يجب أن يكون في الحمل التنظير، أي كما يجب أن يكون المحمول والمحمول عليه في نحو: زيد عالم مختلفين بحسب المفهوم متحدين بحسب الوجود حتى يصح حمل أحدهما على الآخر، كذلك الموجود هنا الاختلاف بين الله وصفاته بحسب المفهوم، واتحادهما بحسب الوجود فالتنظير إنما هو باعتبار الاختلاف بحسب المفهوم، والاتحاد بحسب الوجود، وليس التنظير باعتبار الحمل لبداهة أنه لا يجوز الحمل بين الله تعالى وصفاته، فلا يقال: الله تعالى علم أو قدرة، فلا يرد على القاضي ما أورده التفتازاني في شرح المقاصد، والسيد الشريف الجرجاني في شرح المواقف والدواني في شرح العقائد العضدية من أن ما قاله القاضي العضد إنما يصح في المشتقات مثل العالم والقادر، لا في مبادئها والكلام إنما هو في مبادئها، فإن الأشعري وغيره من أهل السنة يثبتونها، والمعتزلة ينفونها، إنتهى وذلك لأن القاضي لم يقصد التنظير بحسب الحمل حتى يرد عليه ما قالوه، وإنما قصد التنظير باعتبار الاختلاف بحسب المفهوم، والاتحاد بحسب الوجود.

13-{بيان أن المتقدمين من المتكلمين كانوا يتحرجون عن اطلاق كل عبارة فيها شائبة إيهام التغاير والإثنينية بالنسبة إلى الله تعالى وصفاته}

وإكمالاً لهذا التحقيق أورد هنا ما يدل على أن المتقدمين من المتكلمين كانوا يتحرجون عن إطلاق كل عبارة فيها شائبة إيهام التغاير والإثنينية بالنسبة إلى الله تعالى وصفاته، ومن ثمة امتنعوا عن إطلاق مثل القديم والباقي على صفاته تعالى على سبيل الاستقلال، وإنما أطلقوها عليها في ضمن إطلاقها على الذات، وهذا يدل على أنهم أرادوا بنفي الغير ما ذكرناه من نفي الإثنينية والتغاير بحسب الوجود.

قال أبو المعين النسفي في التبصرة (1/210): إن قدماء أصحابنا .. امتنعوا عن إطلاق اسم القديم على الصفات، وإن كانت أزلية، ويقولون: إن الله تعالى قديم بصفاته.

وقال (1/211): إن قدماء أصحابنا امتنعوا عن القول بأن شيئاً من صفاته تعالى باق، بل يقولون: إن الله تعالى باق بصفاته.

وقال (1/258): واعلم أنه لا يقال: إن علمه تعالى معه، لأنه (أي علمه) ليس بقائم بنفسه فيكون معه، ولا يقال: هو فيه، لأنه تعالى ليس بظرف للعلم، والعلم ليس متمكناً فيه، ولا يقال: إنه مجاور له، لأنه غير مماس له، ولا إنه مباين له، لما أنه لا يقبل المفارقة، ولما أن هذه الألفاظ مستعملة في المتغايرات، ولا تغاير في ما نحن فيه.

ثم قال: ثم اعلم أن عبارة عامة متكلمي أهل الحديث في هذه المسألة أن يقال:إن الله تعالى عالم بعلم،وكذا فيما وراء ذلك من الصفات.

وأكثر مشايخنا امتنعوا عن هذه العبارة احتراز عما يوهم أن العلم آلة وأداة (أي فيكون مغايرا للذات) فيقولون: الله تعالى عالم، وله العلم، وكذا فيما وراء ذلك من الصفات.

ثم قال: والشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي يقول: إن الله تعالى عالم بذاته، حي بذاته قادر بذاته، ولا يريد به نفي الصفات، لأنه أثبت الصفات في جميع مصنفاته،وأتى بالدلائل لإثباتها، ودفع شبهاتهم على وجه لا مخلص للخصوم عن ذلك، غير أنه أراد بذلك دفع وهم المغايرة،وأن ذاته يستحيل أن لا يكون عالماً، انتهى.

فهذه التحرجات من المتقدمين من المتكليمن، وهذه التعبيرات والإطلاقات منهم، ولا سيما إطلاق الإمام أبي منصور تكاد تكون نصاً فيما قلناه من أنهم لم يقصدوا بنفي الغيرية إلا المعنى الذي ذكرناه.

14-{بيان فساد قول من قال: المراد بالغير في قولهم (صفات الله ليست غيره) الغير الاصطلاحي}

واعلم أنه قد وقع في كلام كثير من المتأخرين أن إطلاق الإمام الأشعري الغير على المنفك في قوله: صفات الله تعالى ليست عينه ولا غيره، اصطلاح منه، وأنه إنما نفى الغيرية عنها بالمعنى الذي اصطلح عليه للفظ غير، ولم ينف الغيرية بالمعنى اللغوي وبحسب الشرع، وأول من قال هذا القول هو الإمام الرازي، نقله عنه الجلال الدواني في شرح العقائد العضدية (1/295) ثم قال: رداً عليه: وأنت خبير بأن الغرض –وهو نفي لزوم تعدد القدماء- لا يترتب على ذلك، فلا فائدة فيه، ولا وجه لإدخاله في المسائل الاعتقادية.

ورده السعد التفتازاني في شرح المقاصد بما حاصله: إنه لو كان الأمر كما قال لكان الحكم بعدم مغايرة الصفات للذات بديهياً مستغنياً عن الدليل مع أن من الأشاعرة من استدل عليه.

ورده السيد الشريف الجرجاني في شرح المواقف بأنه غير مرضي لأنهم ذكروا ذلك في الاعتقادات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته، فكيف يكون أمرا لفظيا محضاً متعلقاً بمجرد الاصطلاح مع أن بعضهم قد تصدى للاستدلال عليه، والحق أنه بحث معنوي.

قال الكلنبوي بعد نقله لرد السعد والسيد(1/295): أقول: ويدل على كونه بحثاً معنوياً قطعاً استدلالهم السابق –يعني في كلام

الشارح الدواني –لأنه صريح في أن الأشاعرة قصدوا إثبات معنى الغير في الشرع والعرف واللغة، لا إثبات معنى اصطلحوا عليه وهو ظاهر.

15-{خلاصة البحث}

أقول:أن هؤلاء العلماء التفتازاني، والسيد الشريف، والدواني، والكلنبوي قد أصابوا في قولهم بأن البحث معنوي بمعنى أنه ليس راجعاً إلى الاصطلاح لكنهم أخطأوا في تقريرهم الخلاف على الوجه الذي قررناه في صدور هذا البحث، وهو بنائهم الخلاف في أن صفاته تعالى هل هي غير له تعالى أم لا، على الخلاف في تفسير الغير لغة هل هو نقيض هو هو، فلا يكون بينه وبين العين واسطة، فتكون الصفات على هذا التفسير غير الله تعالى.

أو هو بمعنى غير الملازم الذي يجوز انفكاكه، فتثبت الواسطة على هذا بين العين والغير، فلا تكون الصفات على هذا غير الله تعالى لملازمتها له وعدم جواز انفكاكها عنه.

فإن تقرير الخلاف على هذا الوجه، وإن لم يكن راجعاً إلى الاصطلاح، لكنه لا يخفى أنه لا يخرج عن أن يكون لفظياً، عائداً إلى أنه هل يجوز إطلاق لفظ الغير علي صفات الله تعالى لغة أم لا؟ مع اتفاق الفريقين في المعنى وهو أنها ليست عينه تعالى، ولا يجوز انفكاكها عنه.

والصواب في تقرير الخلاف ما قررناه أخيراً، وهو أن من قال: إنها ليست عينه ولا غيره، أراد كما قال القاضي عضد الدين: ليست عينه بحسب المفهوم، ولا غيره بحسب الوجود، وأرادوا نفي الإثنينية بين الذات والصفات بحسب الوجود، ومن قال: إنها غيره أثبت الإثنينية، وقال: إنها غيره بحسب الوجود، فالخلاف معنوي بحت لا علاقة له لا بالاصطلاح ولا باللفظ، والله تعالى أعلم.

محمد صالح بن أحمد الغرسي

ذي الحجة 1424 هـ قونيه

تعليل أفعال الله عز وجل وأحكامه

بسم الله الرحمن الرحيم

اختلف العلماء في أن أفعال الله تعالى وأحكامه هل هي معللة أو غير معللة، والمسألة من عويص مسائل علم الكلام، ويبدوا أن السلف لم يتكلموا في هذه المسألة إثباتاً ولا نفياً، وقد اختلف فيها من جاء بعدهم من العلماء:

فمنهم من نفى التعليل عن أفعاله تعالى وأحكامه، وقال: إن أفعاله تعالى ليست معللة بالعلل والأغراض لكنها ليست خالية عن الحكم والمصالح الراجعة إلى العباد، وهؤلاء هم جمهور الأشاعرة، ومنهم من قال: بتعليل أفعاله تعالى وأحكامه، وهم جمهور الماتريدية، وكثير من غيرهم.

واستدل القائلون بنفي التعليل بدليلين:

الأول: أنه يلزم على التعليل أن تكون إرادته تعالى متأثرة: بأمر خارج، وهو ما يترتب على الفعل من المصلحة، والله تعالى منزه عن أن يؤثر في إرادته أمر خارج عنه تعالى.

الثاني: أن التعليل يستلزم حاجَتَه تعالى إلى المصلحة التي تترتب على الفعل، وتشريع الحكم، واستكمالَهُ بها، والله تعالى غني عن العالمين، وكامل بذاته، وكماله مقتضى ذاته، وهذا مناف للحاجة والاستكمال بالغير، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً!

واستدل القائلون بالتعليل أيضاً بدليلين:

الأول: أن ظواهر النصوص من الكتاب والسنة مفيدة للتعليل، وصرف هذه النصوص الكثيرة كلها عن ظواهرها بحمل اللام في مثل قوله تعالى: (الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً) على معنى العاقبة لا على معنى التعليل، مخالف لأساليب اللغة العربية لا يجوز المصير إليه.

الثاني: أن نفي التعليل يستلزم العبث، وهو في حقه تعالى مستحيل.

أقول –ومن الله التوفيق- أن هناك أمر مجمعاً عليه من الفريقين، وهو أنه تعالى متصف بالكمال الذاتي، والحكمة البالغة الدال عليها اسمه تعالى " الحكيم " ، ومتصف بالعلم والإرادة والقدرة، فالله

تعالى يعلم بعلمه الأزلي أن هذا الفعل أو هذا الحكم تترتب عليه المصلحة الفلانية، وإرادته تعالى وقدرته كل منهما صالح للضدين؛ أي لتوجههما إلى هذا الفعل، ولعدم توجههما إليه وللتوجه، إلى ضد هذا الفعل، لأنه تعالى لا يحجز إرادتَه وقدرتَه شيءٌ.

لكن كماله المطلق وحكمته البالغة يقتضيان توجه إرادته وقدرته تعالى إلى هذا الفعل الذي يعلم ترتب المصلحة عليه، ويرجحان هذا التوجيه، فالمقتضي لتوجه إرادته وقدرته تعالى نحو الفعل الذي تترتب عليه المصلحة والمرجح لهذا التوجه، هو كماله تعالى وحكمته اللذان هما وصفان ذاتيان له، وليس شيئاً آخر خارجاً عن ذاته تعالى.

وقريب من هذا أن إرادته تعالى وقدرته صالحتان للتوجه نحو ضد الصدق، ونحو تأييد مدعي النبوة كذباً بالمعجزات، لكن كماله تعالى وحكمته يقتضيان عدم توجههما نحو ذلك لأن الكذب نقص يجب تنزه الله تعالى عنه، وكذلك تصديق الكاذب، لأن تصديق الكاذب من الكذب، هذا ما ظهر لي أنه الحق في المسألة سواء سميناه تعليلاً أم لم نسمه، لكنه أقرب إلى أن يسمى تعليلاً.

وقول القائلين بعدم التعليل: " إن أفعاله تعالى لا تخلو عن الحكم والمصالح " مبني على ملاحظة ما قلنا:من أن هذا مقتضى كماله وحكمته.

قال سعد الدين التفتازاني في شرحه للعقائد النسفية تعليقاً على قول النسفي: " وفي إرسال الرسل حكمة " : أي مصلحة وعاقبة حميدة، وفي هذا إشارة إلى أن إرسال الرسل واجب لا بمعنى الوجوب على الله، بل بمعنى أن قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح، وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة، ولا بممكن يستوي طرفان كما ذهب إليه بعض المتكلمين، انتهى يعني أنه ممكن ترجح جانب وجوده على عدمه، والمرجح لذلك هو حكمته تعالى.

وعلق المحقق عبد الحكيم السيلكوتي على كلام التفتازاني بقوله ص 317 :

ليس المراد باقتضاء الحكمة أنها تقتضيه بحيث لا يمكن تركه، بل المراد أن الحكمة ترجح جانب وقوع الإرسال، وتخرجه عن حد المساواة، مع جواز الترك في نفسه، وهذا هو الوجوب العادي، بمعنى أنه يفعله ألبتة، وإن كان تركه جائزاً في نفسه، كعلمنا بأن جبل أحد لم ينقلب ذهبا مع جوازه، وليس من الوجوب الذي زعمته المعتزلة بحيث يكون تركه موجباً للسفه والعبث، انتهى يعني أن المعتزلة القائلين بالتعليل يقولون بوجوب فعله تعالى لمقتضى الحكمة بمعنى أنه لا يمكن تركه لأن تركه موجب للسفه والعبث وهما عليه تعالى محال بإجماع المسلمين فيكون تركه محالاً.

فالفريقان اتفقا على وجوب فعله تعالى لمقتضى الحكمة، وإنما اختلفا في نوع هذا الوجوب هل هو وجوب عادي أو وجوب عقلي، فالأشاعرة النافون للتعليل على الأول، والمعتزلة القائلون به على الثاني.

وعند ما ندقق النظر في قول الأشاعرة بوجوب فعل مقتضى الحكمة عليه تعالى وإن كان هذا الوجوب عادياً، وفي قولهم: إن المرجح لهذا الفعل هو حكمته تعالى، نراهم قائلين بالتعليل من حيث لا يشعرون، لأن هذا القول يعود إلى أنه تعالى من أجل علمه بأن الفعل الفلاني تترتب عليه المصلحة الفلانية يجب عليه فعله، والمرجح لهذا الفعل هو كماله المطلق وحكمته البالغة، وهذا هو نفس القول بالتعليل، ولا ينفعهم في نفي التعليل قولهم بأن هذا الوجوب عادي، وليس بعقلي، وهذا هو الرأي الذى نريد أن نقرره هنا.

ولا يرد على هذا الرأي ما يرد على نفاة التعليل من صرف النصوص عن ظواهرها، والعبث، ولا ما يرد على القائلين بالتعليل من تأثر إرادته تعالى بأمر خارج عن ذاته تعالى، والحاجة والاستكمال بالغير، لأن هذا الفعل على هذا التحقيق مقتضى كماله تعالى وحكمته لا مقتضياً لحاجته واستكماله، وقد أشار إلى هذا التحقيق ابن الهمام في (التحرير) في مبحث العلة، والكشميري في (فيض الباري 1/55).

ولا يعترض على هذا التحقيق بأنه يلزم عليه أن يكون الفعل الذي تترتب عليه المصلحة واجباً عليه تعالى.

لأنا نقول: نعم يلزم عليه ذلك، لكن هذا الوجوب ليس خاصاً بهذا الرأي، بل الوجوب لازم لكل من قولي التعليل ونفيه، كما قدمناه، وهذا الوجوب من نوع الوجوب الجائز عليه تعالى – سواء قلنا إنه وجوب عادي، أو قلنا: إنه وجوب عقلي –وهو الوجوب الذي لا يسلب إرادته تعالى وقدرته الصالحتين للضدين، لأن الكل قائلون بأنه يجب عليه تعالى أن يفعل هذا الفعل باختياره وإرادته، بدون جبر ولا اضطرار.

ومن الوجوب الجائز عليه تعالى وجوب ما أوجبه على نفسه تعالى مما وعد بفعله من تخليد المؤمنين في الجنة، وتخليد الكافرين في النار، وغير ذلك مما ورد في بعض الأحاديث من قوله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم: (...حق على الله أن يفعل كذا.

ومنه أيضاً وجوب الصدق عليه تعالى، ووجوب تنزهه عن السفه والعبث.

وأما الوجوب الممتنع في حقه تعالى فهو الوجوب الذي قالت به الفلاسفة من أنه تعالى موجب بالذات وليس فاعلاً بالاختيار، فسلبوا عنه تعالى وصف الاختيار.

وكذلك الوجوب الذي قالت به المعتزلة، وهو: أنه يجب عليه تعالى ما هو الأصلح بالنسبة إلى كل فرد من أفراد الناس، ويلزم عليه عدم قدرته تعالى على هداية الكافر وإصلاح الفاسق، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً! وهذا مخالف لنصوص الكتاب والسنة، كقوله تعالى: (ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً).

وأما الحكمة التي يقول بها أهل السنة فهي الحكمة المطلقة العامة بالنسبة إلى نظام العالم، لا بالنسبة إلى الدنيا فقط، ولا بالنسبة إلى الإنسان فقط وهي قد تكون مفسدة بالنسبة إلى بعض الناس، وقد يطلع عليها الناس كلهم أو بعضهم، وقد تخفى عليهم، وهذا ما يقتضيه اسمه تعالى الحكيم.

قال المحقق الكبير عبد الحكيم السيلكوتي في حاشيته على شرح العقائد النسفية (ص 218):

وأما نحن أهل السنة فلا نقول باستحالة ترك ما تقتضيه الحكمة، ولا باستلزامه نقصاً، لجواز أن يكون في تركه حِكَمٌ ومصالح أخرى لا نطلع عليها، وإن كان يجب عليه رعاية مطلق الحكمة، انتهى.

وكذلك لا يعترض على هذا التحقيق بأنه مبني على القول بالحسن والقبح العقليين، وذلك لأنه مبني على الحسن والقبح العقليين بالمعنى المقبول عند الفريقين أهل السنة والمعتزلة، وهو الحسن بمعنى صفة الكمال، والقبح بمعنى صفة النقص، كحسن الصدق والعدل والجود والشجاعة، وقبح أضدادها، فإن الحسن والقبح بهذين المعنيين اتفق الفريقان على أنه مما يستقل العقل بإدراكه ورد به الشرع أم لم يرد، كما اتفقا على أن العقل مستقل بإدراك الحسن والقبح بمعنى ملائمة الطبع ومنافرته ويعبر بعضهم عنه بالمصلحة والمفسدة كحسن إنقاذ الغريب، وقبح اتهام البريء.

وأما الحسن والقبح المختلف فيه الذي قالت به المعتزلة ونفاه أهل السنة، فهو أنه هل للفعل في نفسه بقطع النظر عن ورود الشرع بحكم فيه صفة حسن أو قبح ذاتيين أو لصفة فيه توجبهما له قد يستقل العقل بإدراكهما، فيعلم باعتبارهما حكم الله في ذلك الفعل من طلبه أو حظره، ويعلم ترتب الثواب أو العقاب عليه قبل ورود الشرع أم ليس له صفة كذلك؟

قالت المعتزلة: نعم، وقال أهل السنة: لا، وقالوا: الحسن ما ورد الشرع بحسنه، والقبيح ما ورد الشرع بقبحه، وقبل ورود الشرع لا يتصف الفعل بشيء من الحسن والقبح بهذا المعنى.

ومما ينبغي التنبيه عليه هنا أن التعليل الذي يقول به الأصوليون والفقهاء، وبنوا عليه القياس ليس هو التعليل الذي اختلف فيه المتكلمون، فلا يلزم من القول بالتعليل الفقهي القول بالتعليل الكلامي، وذلك لأن العلة عند الأصوليين والفقهاء بمعنى الوصف المعرف للحكم الذي يكون علامة على الحكم أي جعله الله علامة

عليه، ولم يعتبروا في العلة أن تكون باعثة على تشريع الحكم، وأما العلة عند المتكلمين النافين للتعليل فبمعنى الباعث على الفعل، فلا يلزم من القول بالتعليل بالمعنى الأول القول بالتعليل بالمعنى الثاني، وقد خفي هذا على بعض الناس فظن اللزوم، وجعل من القول بالتعليل في الأحكام دليلاً على التعليل في الأفعال.

نعم الذين يقولون بالتعليل في الأفعال يقولون بالتعليل في الأحكام أيضا بمعنى البعث على التشريع، فكما يقولون: إن علل الأحكام بمعنى الأوصاف المعرفة لها الدالة عليها، كذلك يعتبرون فيها أنها باعثة على تشريع تلك الأحكام.

وتعليل الأفعال كما قلنا عبارة عن الحكمة المطلقة العامة التي راعاها الله تعالى في خلق العالم، وخلق ما أودعه فيه من النظام منذ أن خلق الله العالم إلى ما لا يتناهى من الجنة ونعيمها والجحيم وعذابه.

ويدخل فيه خلق المنافع والمضار وخلق الإيمان والكفر، وقد تكون الحكمة بهذا المعنى مفسدة بالنسبة إلى بعض الناس.

وهذه الحكمة على مراتب في الوضوح والخفاء، منها ما يشترك في معرفتها العامة والخاصة، ومنها ما يختص بمعرفتها العلماء والحكماء، ومنها ما يخص الله بمعرفتها بعض أصفيائه ومنها ما استأثر الله تعالى بعلمه ولم يظهر عليه أحداً من خلقه.

وأما تعليل الأحكام على هذا المذهب فعبارة عما راعاه الله تعالى في أحكامه التكليفية والوضعية من المصالح بالنسبة إلى المكلفين ومن هو تبع لهم كصبيانهم وأنعامهم.

والنافون للتعليل يوافقون القائلين به في ترتب المصالح على الأحكام التشريعية، وإنما يخالفوهم في كون هذه المصالح باعثة على التشريع، فهم ينفون البعث، والمعللون يقولون به، وأما الترتب فمتفقون عليه، وهذه المصالح أيضاً على مراتب في الوضوح والخفاء كما قلنا آنفاً.

وما قررنا به مذهب الأشاعرة من أنه ليس فعل من أفعال الله تعالى معللا بالأغراض هو المشهور من مذهبهم، وقد أبدى التفتازانى في مذهبهم وجها أخر: قال في شرح المقاصد (2/156-157): ما ذهب إليه الأشاعرة من أن أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض يفهم من بعض أدلتهم عموم السلب ولزوم النفي، بمعنى أنه يمتنع أن يكون شيء من أفعاله معللا بالغرض، ومن بعضها سلب العموم ونفي اللزوم، بمعنى أن ذلك ليس بلازم في كل فعل.

وبعد أن أورد التفتازاني الأدلة الدالة على الوجه الأول والأدلة الدالة على الوجه الثاني قال: والحق أن تعليل بعض الأفعال سيما شرعية الأحكام بالحكم والمصالح ظاهر كإيجاب الحدود والكفارات، و تحريم المسكرات، وما أشبه ذلك، والنصوص أيضا شاهدة بذلك كقوله تعالى: (وما خلقت الإنس والجن إلا ليعبدون) و(ومن ذلك كتبنا على بني إسرائيل) ألآية، (فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكي لا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم). ولهذا كان القياس حجة ألا عند شرذمة لا يعتد بهم. أما تعميم ذلك بأن لا يخلو فعل من أفعاله عن غرض فمحل بحث.

هذا ما تحرر لنا في هذه المسألة. والله تعالى أعلم بالصواب.

تحقيق مسألة كلام الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

افترق المسلمون في مسألة كلام الله تعالى هل هو قديم أو مخلوق، وإذا كان قديماً فما هو حقيقته إلى مذاهب شتى نبينها فيما يلي:

1- (إجمال المذاهب في مسألة خلق القرآن).

أجمع أهل السنة سلفهم وخلفهم على أن كلام الله تعالى وصف قديم قائم بذاته تعالى.

وذهبت المعتزلة إلى أن كلام الله تعالى مخلوق، وأنه ليس بقائم بذاته تعالى، وقالوا: إن كلام الله تعالى مؤلف من أصوات وحروف مترتبة، وهو قائم بغيره تعالى، وأن معنى كونه متكلماً كونه موجداً لتلك الحروف والأصوات في جسم كاللوح المحفوظ أو جبريل أو

النبي أو غيرها كشجرة موسى عليه الصلاة والسلام، فأثبتوا لله تعالىالكلام اللفظي فقط، ونفوا عنه الكلام النفسي، كما نفوا قيام الكلام بذاته تعالى، ومذهبهم هذا مردود بأمور:

منها، أنه مخالف للغة فأن الله تعالى وصف نفسه في كتابه بالكلام، ووصفه أنبيائه بكونه متكلماً والمتكلم في اللغة من قام به الكلام لا من أوجد الكلام في غيره كما أن العالم والضارب من قام به العلم والضرب لا من أوجد العلم والضرب في غيره.

ومنها: أن الله تعالى آمر ناه مخبر والأمر والنهي والإخبار من أنواع الكلام، والآمر الناهي المخبر من قام به الأمر والنهي والخبر، فقام الكلام بذاته تعالى وما قام به تعالى قديم فكلام الله تعالى قديم.

ومنها: أن هذا المذهب مستلزم للتسلسل، وقد أوضحه الإمام البيهقي في كتابه " الأسماء والصفات " (226) بقوله: قال الله تعالى: (إنما أمرنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) فوكد القول بالتكرار، ووكد المعنى بإنما، وأخبر أنه إذا أراد خلق شيء قال له: كن، ولو كان قوله: (كن) مخلوقاً لتعلق بقول آخر، وكذلك حكم ذلك القول حتى يتعلق بما لا يتناهى، وذلك يوجب استحالة القول، وذلك محال. فوجب أن يكون القول آمرا أزليا متعلقا بالمكون فيما لا يزال، فلا يكون لا يزال إلا وهو كائن على مقتضى تعلق الأمر به، وهذا كما أن الأمر من جهة صاحب الشرع متعلق الآن بصلاة غد، وغد غير موجود، ومتعلق بمن لم يخلق من المكلفين إلى يوم القيامة، وبعدُ لم يوجد بعضهم، إلا أن تعلقه بها وبهم على الشرط الذي يصح فيما بعد، كذلك قوله تعالى في التكوين، والله أعلم. انتهى.

وذهبت الكرامية إلى أن كلامه تعالى صفة له مؤلفة من الحروف والأصوات الحادثة. وقائمة بذاته تعالى، فجوزوا قيام الحوادث بذاته تعالى، وهذا المذهب مردود بدليل امتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى.

فالكلام على هذين المذهبين القائلين بحدوثه عبارة عن الأصوات والحروف والكلمات اللفظية.

هذا هو الخلاف الإجمالي بين الفرق الإسلامية في مسألة الكلام.

وقد اختلف أهل السنة في أن كلام الله القديم القائم بذاته تعالى ما هو إلى مذاهب شتى ونبين هذه المذاهب فيما بعد إن شاء الله تعالى.

2-{نظرة إلى مسألة خلق القرآن من الجهة التاريخية}

وقبل ذلك نريد أن نتعرض للمسألة من الجهة التاريخية، متى نشأت؟ وممن؟ وكيف تطورت وصارت مدار للصراع العنيف بين الفرق الإسلامية؟ كما صارت أحد أسباب الجرح والتعديل بين المحدثين، فنقول وبالله التوفيق:

مسألة خلق القرآن لم تكن معروفة على عهد الصحابة رضوان تعالى عليهم أجمعين، وإنما حدثت بعد انقضاء عصرهم.

قال البيهقي في " الأسماء والصفات " (244) قال أبو أحمد بن عدي الحافظ: لا يعرف للصحابة رضي الله تعالى عنهم الخوض في القرآن، قلت: إنما أراد به أنه لم يقع في الصدر الأول ولا الثاني من يزعم: أن القرآن مخلوق، حتى يحتاج إلى إنكاره، فلا يثبت عنهم شيء بهذا اللفظ الذي روينا (يعني أن كلام الله غير مخلوق).

3-{أول من بخلق القرآن الجعد بن درهم، وأول من قال: القرآن غير مخلوق الإمام جعفر الصادق}

أما أول من قال بخلق القرآن فهو الجعد بن درهم، وتابعه عليهم جهم بن صفوان، ثم بشر المريسي، ثم سائر المعتزلة.

وأول من حفظ أنه قال: القرآن غير مخلوق هو الإمام جعفر الصادق بن الإمام محمد الباقر، وتابعه عليه علماء الأمصار.

قال البيهقي (253) أخبرنا محمد بن عبد الحافظ قال سمعت أبا جعفر محمد بن صالح بن هانئ يقول: سمعت محمد بن علي المشيخاني يقول: سمعت محمد بن إسماعيل البخاري يقول: القرآن كلام الله غير مخلوق، عليه أدركنا علماء الحجاز أهل مكة

والمدينة، وأهل الكوفة والبصرة، وأهل الشام ومصر، و علماء أهل خراسان.

ثم قال البيهقي (254): وحدثني أبو جعفر محمد بن عبد الله قال حدثني محمد بن قدامة الدلال الأنصاري: قال سمعت وكيعاً يقول: لا تستخفوا بقولهم: القرآن مخلوق، فإنه من شر قولهم، وإنما يذهبون إلى التعطيل.

قلت (القائل هو البيهقي): وقد روينا نحو هذا عن جماعة آخرين من فقهاء الأمصار وعلمائهم رضي الله تعالى عنهم،ولم يصح عندنا خلاف هذا القول عن أحد من الناس في زمن الصحابة والتابعين رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

وأول من خالف الجماعة في ذلك الجعد بن درهم، فأنكر عليه خالد بن عبد الله القسري وقتله (بواسط).

وقال البيهقي (247): أخبرنا أبو عبد الله الحافظ: أخبرني أحمد بن محمد ابن عبدوس: قال: سمعت عثمان بن سعيد الدارمي يقول: سمعت علياً –يعني ابن المديني- يقول في حديث جعفر بن محمد: ليس القرآن بخالق ولا مخلوق، ولكنه كلام الله تعالى: قال علي: لا أعلم أنه تكلم بهذا الكلام في زمان أقدم من هذا، قال علي: هو كفر، قال أبو سعيد: يعني من قال: القرآن مخلوق فهو كافر.

قال الكوثري في تأنيب الخطيب (106-107-108): قال ابن أبي حاتم في كتاب " الرد على الجهمية " سمعت أبي يقول: أول من أتى بخلق القرآن الجعد بن درهم في سنة نيف وعشرين ومائة، ثم جهم بن صفوان ثم بعدهما بشر بن غياث (المريسي) وقال اللالكائي في " شرح السنة " : ولا خلاف بين الأمة أن أول من قال: القرآن مخلوق، الجعد بن درهم في سنة نيف وعشرين ومائة، انتهى.

وألقي القبض على جعد في سنة 128 هـ، وكان قتله أيضاً في تلك السنة على ما يذكره ابن جرير.

ولم يحل قتل جعد دون شيوع رأيه في القرآن، فافتتن به أناس وشايعه مشايعون، ونافره منافرون، فحصلت الحيدة عن العدل إلى إفراط وإلى تفريط من غير معرفة كثير منهم لمغزى هذا المبتدع، أناس جاروه في نفي الكلام النفسي، وأناس قالوا في معاكسته: بقدم الكلام اللفظي.

ولما رئي أبو حنيفة ذلك تدارك الأمر وأبان الحق، فقال:

ما قام بالله غير مخلوق، وما قام بالخلق مخلوق.

يريد أن كلام الله باعتبار قيامه بالله صفة له كباقي صفاته في القدم.

وأما ما في ألسنة التالين وأذهان الحفاظ والمصاحف من الأصوات والصور الذهنية والنقوش فمخلوقة كخلق حاملها، فاستقرت آراء أهل العلم والفهم على ذلك بعده، انتهى كلام الكوثري.

(مسألة اللفظ)

وهكذا مضى السلف على القول بأن القرآن غير مخلوق، وعلى تبديع أو تكفير من قال بخلق القرآن، وكان ذلك منهم بدون بحث وتنقيب عن الأشياء الغامضة في المسألة، وبدون تشقيق لها على طريقة علماء الكلام. قال الإمام البخاري في كتابه " خلق أفعال العباد " (62).

المعروف عن أحمد وأهل العلم أن كلام الله غير مخلوق، وما سواه مخلوق، وأنهم كرهوا البحث والتنقيب عن الأشياء الغامضة، وتجنبوا أهل الكلام والخوض والتنازع إلا فيما جاء فيه العلم،وبينه رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم. انتهى.

وهكذا مضى السلف على القول بأن القرآن غير مخلوق، ولم ينقل عن أحد منهم أنه فرق بين المتلو والتلاوة، وقال بأن المتلو قديم والتلاوة حادثة إلا ما نقل عن أبي حنيفة رضي الله عنه من الإشارة إلى ذلك بقوله: (ما قام بالله تعالى غير مخلوق، وما قام بالخلق مخلوق)، وهو كلام يستحق أن يكتب بماء الذهب.

4-{أول من قال: لفظي بالقرآن مخلوق الحسين بن علي الكرابيسي}

واستمر الحال على ذلك إلى أن جاء الحسين بن علي الكرابيسي، وكان –كما قال تاج الدين السبكي في (طبقات الشافعية (119-2/118) من متكلمي أهل السنة أستاذاً في علم الكلام، كما هو أستاذ في الحديث والفقه، وله كتاب في المقالات هو عمدة من أتى بعده في معرفة الفرق الإسلامية.

وقال الذهبي في " سير أعلام النبلاء " (82-12/80) وكان الكرابيسي من بحور العلم ذكياً فطناً فصيحاً لسنا، تصانيفه في الفروع والأصول تدل على تبحره.

فأظهر الكرابيس مسألة اللفظ، وفرق بين المتلو والتلاوة، وقال: لفظي بالقرآن مخلوق، قال الذهبي في تاريخ الإسلام (18/84): وأول من أظهر اللفظ الحسين بن علي الكرابيسي، وكان ذلك في سنة أربع وثلاثين ومائتين. انتهى.

وتابع الكرابيسي في مقالته هذه كثير من الأئمة: عبد الله بن كلاب، وأبو ثور، وداود بن علي و طبقاتهم، قاله ابن عبد البر في الانتفاء (106)، وقال تاج الدين السبكي في طبقات الشافعية (119-2/118): ومقالة الحسين هذه قد نقل مثلها عن البخاري والحارث بن أسد المحاسبي، ومحمد بن نصر المَرْوَزي وغيرهم.

فلما بلغت مقالة الكرابيسي هذه الإمام أحمد أنكرها وهجره من أجل ذلك، فكان كل واحد منهما يتكلم في الآخر، فتجنب الناس أخذ الحديث عن الكرابيسي لهذا السبب، فعز حديثه.

قال الذهبي في السير (82-12/81) قال الحسين في القرآن: لفظي به مخلوق، فبلغ قوله أحمد فأنكره، وقال: هذه بدعة، فأوضح حسين المسألة، وقال: تلفظك بالقرآن يعني غيرَ الملفوظ، وقال في أحمد: أي شيء نعمل بهذا الفتى؟ إن قلنا مخلوق قال: بدعة، وإن قلنا: غير مخلوق، قال: بدعة، فغضب لأحمد أصحابه ونالوا من الحسين، وقال أحمد إنما بلاؤهم من هذه الكتب التي وضعوها، وتركوا الآثار.

قال ابن عدي: سمعت محمد بن عبد الله الصيرفي الشافعي يقول لتلامذته: اعتبروا بالكرابيسي وأبو ثور، فالحسين في علمه وحفظه

لا يعشره أبو ثور فتكلم فيه أحمد بن حنبل في باب مسألة اللفظ فسقط، وأثنى على أبي ثور فارتفع للزومه السنة.

مات الكرابيسي سنة ثمان وأربعين، وقيل: خمس وأربعين ومائتين.

ثم قال الذهبي: ولا ريب أن ما ابتدعه الكرابيسي وحرره في مسألة اللفظ، وأنه مخلوق هو حق لكن أباه الإمام أحمد لئلا يتذرع به إلى القول بخلق القرآن، فسد الباب لأنك لا تقدر أن تفرز اللفظ من الملفوظ الذي هو كلام الله إلا في ذهنك. أقول: الفرق بينهما ليس ذهنيا فقط لأن ما قام بالله تعالى أمر مغاير في الخارج لما قام بالإنسان من اللفظ

وقال الذهبي أيضاً في السير (11/288-290):

قلت: الذي استقر عليه الحال أن أبا عبد الله (أحمد بن حنبل) كان يقول: من قال: لفظي بالقرآن غير مخلوق فهو مبتدع، وأنه قال: من قال: لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي، فكان رحمه الله لا يقول هذا ولا هذا.

وربما أوضح ذلك فقال: من قال: لفظي بالقرآن مخلوق يريد به القرآن فهو جهمي، قال البيهقي في الأسماء والصفات (266): هذا تقييد حفظه عنه ابنه عبد الله وهو قوله: يريد به القرآن، فقد غفل عنه غيره ممن حكي عنه في اللفظ خلاف ما حكيناه، حتى نسب إليه ما يتبرأ منه فيما ذكرناه.

ثم قال الذهبي: فقد كان هذا الإمام لا يرى الخوض في هذا البحث خوفاً من أن يتذرع به إلى القول بخلق القرآن، والكف عن هذا أولى ...

ومعلوم أن التلفظ شيء من كسب القارئ غير الملفوظ، والقراءة غير الشيء المقروء، والتلاوة وحسنها وتجويدها غير المتلو، وصوت القارئ من كسبه، فهو يحدث التلفظ والصوت والحركة والنطق، وإخراج الكلمات من أدواتها المخلوقة، ولم يحدث كلمات القرآن ولا ترتيبه، ولا تأليفه ولا معانيه.

فلقد أحسن الإمام أبو عبد الله حيث منع من الخوض في المسألة من الطرفين إذ كل من إطلاق الخلقية وعدمها على اللفظ موهم ولم يأت به كتاب ولا سنة، بل الذي لا نرتاب فيه أن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق. وقال في تاريخ الإسلام (18/86): اللفظ قدر مشترك بين هذا وهذا أي بين الملفوظ الذي هو كلام الله والتلفظ الذي هو كسب القارئ –ولذا لم يجوز الإمام أحمد لفظي بالقرآن مخلوق ولا غيرمخلوق إذ كل من الإطلاقين موهم.

وقال تاج الدين السبكي في الطبقات (2/118-119):

والذي عندنا أن أحمد رضي الله عنه أشار بقوله هذه بدعة إلى الجواب عن مسألة اللفظ، إذ ليس مما يعني المرء، وخوض المرء فيما لا يعنيه من علم الكلام بدعة، فكان السكوت عن الكلام فيه أجمل وأولى، ولا يظن بأحمد أنه يدعي أن اللفظ الخارج من الشفتين قديم .. ثم قال:

وبما قال أحمد نقول، فنقول: الصواب عدم الكلام في المسألة رأساً ما لم تدع إلى الكلام حاجة ماسة.

وأما البخاري فكان يرى ما ذهب إليه الكرابيسي من غير أن يصرح به بل كان يشير إليه بقوله: أفعال العباد مخلوقة، وكان ذلك منه خوفاً من الرأي العام عند المحدثين المنكرين على من يتكلم بمثل هذا الكلام.

وقال الذهبي في السير (11/510): وأما البخاري فكان من كبار الأذكياء فقال: ما قلت: ألفاظنا بالقرآن مخلوقة، وإنما حركاتهم وأصواتهم وأفعالهم مخلوقة، والقرآن المسموع المتلو الملفوظ المكتوب في المصاحف كلام الله غير مخلوق، وصنف في ذلك كتاب " أفعال العباد " مجلد، فأنكر عليه طائفة وما فهموا مرامه كالذهلي، وأبي زرعة، وأبي حاتم، وأبو بكر الأعين وغيرهم، ومثل ما قاله الذهبي مما نقلناه عنه هنا قال البيهقي في كتابه الأسماء والصفات، انظر (260-266).

وأما الإمام مسلم بن الحجاج فكان يظهر هذا القول ولا يكتمه (انظر سير أعلام النبلاء 12/572).

[مذاهب فرق أهل السنة في الكلام القديم]

وقد اختلف علماء أهل السنة في أن القرآن القديم القائم بذاته تعالى عبارة عن أي شيء هو؟.

(مذهب جمهور السلف في الكلام القديم)

فالسلف الذين تقدم ذكرهم ونقلنا كلامهم آنفاً على أن القرآن الذي قالوا بقدمه عبارة عن اللفظ العربي المنزل على محمد صلى الله تعالى عليه وآله وسلم، فهم على أن القديم القائم بذاته تعالى هو لفظ القرآن، وقيام لفظه يستلزم قيام معناه به تعالى لأن المعنى هو الأصل، بل القرآن عبارةعن اللفظ والمعنى معاً، لكنهم لم يصرحوا بقيام المعنى به تعالى لظهوره، ولأنه لم يكن من عادتهم تشقيق الكلام،

وليس القرآن عند هؤلاء السلف عبارة عن المعنى النفسي فقط كما ذهب إليه عبد الله بن سعيد بن كلاب وجمهور الأشاعرة، والدليل على ذلك أمور.

الأول: أنه عندما ندقق النظر في تعبيراتهم وفي سياق كلامهم نرى أنهم كانوا يقصدون القرآن المنزل على محمد صلى الله تعالى عليه وآله وسلم وهو اللفظ العربي.

الثاني: أن إنكار بعضهم كالإمام أحمد رضي الله عنه على من قال: لفظي بالقرآن مخلوق، وتحرج بعضهم عن ذلك كان لأجل إيهام هذا الكلام أن الملفوظ مخلوق، ولأنه قد يتذرع به إلى القول بخلق الملفوظ، مع أن الملفوظ عندهم قديم، والملفوظ إنما هو الكلام اللفظي، وأما الكلام النفسي الذي هو عبارة عن معنى الملفوظ فلا يمكن التلفظ به، وكذلك قول من قال: لفظي بالقرآن مخلوق حيث قال ذلك، وتحرج عن أن يقول: ملفوظي مخلوق ليس إلا لأن الملفوظ عنده غير مخلوق.

الثالث: أنه لم تجر المحنة التاريخية المعروفة بمحنة خلق القرآن على أهل السنة إلا لامتناعهم عن القول بخلق القرآن بمعنى اللفظ المنزل، فإن ذلك هو الذي كان يريد المعتزلة من أهل السنة القول

به، لأن المعتزلة لم يقولوا إلا بالكلام اللفظي دون النفسي، فلو كان السلف قائلين بقدم الكلام النفسي، وحدوث اللفظي كما عليه جمهور الأشاعرة لكانوا موافقين للمعتزلة في حدوث الكلام اللفظي، ولما جرت عليهم المحنة المعروفة. وليس الكلام عند السلف عبارة عن الحروف والأصوات حتى يلزم حدوثه، وذلك لأن الحروف والأصوات لابد فيها من الترتيب والتقدم والتأخر والابتداء والانقضاء، وهذه لا تكون إلا في الحادث، بل الكلام عندهم عبارة عن الألفاظ النفسية بترتيب وتقدم وتأخر ذاتي لا زماني، وبدون ابتداء ولا انقضاء، وبدون أصوات

قال العلامة المحقق البياضي في " إشارات المرام " (169): قال بعض المحققين: ليس معناه أنه ليس بين أجزائه ترتب وضعي، وهيئة تأليفية، كيف والحروف بدونه لا تكون كلمة، والكلمة بدونه لا تكون كلاماً، والدلالة على المعاني الوضعية والمزايا الخطابية لا يتم بدونه، بل معناه أنه ليس بينها ترتيب في الوجود، ولا تعاقب فيه حتى يكون وجود بعضها مشروطاً بانقضاء البعض كما في القراءة، فإنه لا يمكن أن يتلفظ ببعض الحروف ما لم يفرغ من بعضها لعدم مساعدة الآلات للتلفظ بجميع الحروف معاً، بخلاف وجودها في ذات الباري تعالى، فإن وجود جميعها هناك معاً لازم لذاته تعالى دائم بدوامه، فلا يلزم حدوث شيء منها، ومما يحاكي ذلك محاكاة بعيدة وجود الألفاظ في نفس الحافظ، فإن جميع الحروف بهيئاتها التأليفية العارضة لموادها ومركباتها المحفوظة في نفسه مجتمعة الوجود فيها، وليس وجود بعضها مشروطاً بانقضاء البعض وانعدامه عن نفسه .. فبطل ما يتوهم من أنه إذا لم يكن ترتيب لا يبقى فرق بين ملع ولمع ونظائرهما.

وقال الإمام البيهقي في كتاب " الأسماء والصفات " (273):

الكلام هو نطق نفس المتكلم بدليل ما روينا عن أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه في حديث السقيفة: فذهب عمر يتكلم فأسكته أبو بكر رضي الله تعالى عنهما، فكان عمر يقول: والله ما أردت بذلك إلا أني قد هيأت كلاماً أعجبني.

وفي رواية أخرى: وكنت زودت مقالة أعجبتني، فسمى تزوير الكلام في نفسه كلاماً قبل التلفظ به.

ثم إن كان المتكلم ذا مخارج سمع كلامه ذا حروف وأصوات، وإن كان المتكلم غير ذي مخارج سمع كلامه غير ذي حروف وأصوات، والباري جل ثنائه ليس بذي مخارج وكلامه ليس بحروف وأصوات، فإذا فهمناه ثم تلوناه تلوناه بحروف وأصوات.

(مذهب الإمام أحمد في الكلام القديم)

وأما مذهب الإمام أحمد فقد ثبت عنه بطرق صحيحة أنه كان يقول: القرآن من علم الله، واستدل على ذلك بالكتاب مثل قوله تعالى: (وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ) (البقرة: من الآية 120) وقوله تعالى: (فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ) (آل عمران: من الآية61) وقال: القرآن من علم الله فمن زعم أن علم الله مخلوق فهو كافر بالله العظيم، وانظر الشريعة للآجري (71-72) وحلية الأولياء لأبي نعيم (9/219) وتاريخ بغداد للخطيب البغدادي (4/375) ومناقب الإمام أحمد لابن الجوي (433-435)، وسير أعلام النبلاء للذهبي (11/243-245-286) وتاريخ الإسلام للذهبي (18-99-101) وطبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين السبكي.

قال الذهبي في سير أعلام النبلاء (11/286): قال الإمام أحمد في آخر رسالة أملاها على ابنه عبد الله .. القرآن من علم الله .. وقد روي عن غير واحد ممن مضى من سلفنا أنهم كانوا يقولون: القرآن كلام الله غير مخلوق، وهو الذي أذهب إليه، لست بصاحب كلام، ولا أدري الكلام في شيء من هذا إلا ما كان في كتاب الله، أو في حديث رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أو عن أصحابه أو عن التابعين، فأما غير ذلك فإن الكلام فيه غير محمود، ثم قال الذهبي: فهذه الرسالة إسنادها كالشمس.

وقال في تاريخ الإسلام (18-386):

قلت: رواة هذه الرسالة عن أحمد أئمة أثبات، أشهد بالله أنه أملاها على ولده، ورواها أبو نعيم في حلية الأولياء وابن الجوزي في مناقب الإمام أحمد ، انتهى.

وقد تابع الإمام أحمد على أن القرآن من علم الله تعالى ابن حزم في " الفصل " وفي " الدرة " .

وإذا كان القرآن عند الإمام أحمد من علم الله، ولا ريب أن علم الله تعالى ليس عبارة عن الحروف والأصوات، فالقرآن عنده على هذا ليس عبارة عن الحروف والأصوات والقرآن من كلام الله تعالى، فكلام الله ليس عبارة عن الحروف والأصوات.

لكنه قد جاء عن الإمام أحمد أن الله يتكلم بصوت، قال الذهبي في تاريخ الإسلام (18/88): قال عبد الله بن الإمام أحمد في كتاب " الرد على الجهمية " تأليفة: سألت أبي عن قوم يقولون: لما كلم الله موسى لم يتكلم بصوت، فقال أبي: بل تكلم –جل ثنائه- بصوت، هذه الأحاديث نرويها كما جائت،وقال أبي: حديث ابن مسعود: إذا تكلم الله سمع له صوت كمر السلسلة على صفوان، قال: وهذه الجهمية تنكره، وهؤلاء يريدون أن يموهوا على الناس، ثم قال: حدثنا المحاربي عن الأعمش عن مسلم عن مسروق عن عبد الله ،قال: إذا تكلم الله بالوحي سمع صوته أهل السماء فيخرون سجداً

هكذا روي عن الإمام أحمد أن الله يتكلم بصوت وهو مناقض لما ثبت عنه أن كلام الله تعالى من علمه. وما قاله الإمام أحمد من أن القرآن من علم الله، وأن الله يتكلم بصوت -إن ثبت هذا عنه- جار على مذهبه من الوقوف في باب العقيدة عند ظواهر النصوص، وعدم تجاوزها وكراهة البحث والتنقيب عن الأمور الغامضة، كما قال فيما نقلنا، عنه آنفاً: لست بصاحب كلام، ولا أدري الكلام في شيء من هذا إلا ما كان في كتاب الله أو حديث رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أو عن أصحابه أو عن التابعين، فأما غير ذلك فإن الكلام فيه غير محمود، وكما قال الإمام البخاري عنه: في " خلق أفعال العباد " (62): المعروف عن أحمد وأهل العلم أن كلام الله غير مخلوق، وما سواه مخلوق، وأنهم كرهوا البحث والتنقيب

عن الأشياء الغامضة، وتجنبوا أهل الكلام والخوض والتنازع إلا فيما جاء به العلم، وبينه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انتهى فإن الإمام أحمد ظاهري المذهب في العقيدة كما أن مذهبه في الفقه أقرب المذاهب إلى الظاهر، ومن أجل ذلك لم يعده بعض العلماء من المجتهدين وعدوه من المحدثين، ومن أجل ذلك اختار ابن حزم مذهبه أن القرآن من علم الله.

ومما ينبغي التنبيه عليه أن الإمام أحمد قال بالصوت لورود ظاهر الخبرية ولم يقل بالحرف أي بأن الله تعالى يتكلم بالحروف لعدم ورود الخبر بذلك، وقد أخطأ من نسب القول بأن الله يتكلم بالحروف وتعاقب الكلمات إلى الإمام أحمد أو غيره، وممن نسب هذا القول إليه ابن القيم قال في نونيته: وآخرون كأحمد (بن حنبل) ومحمد (البخاري) قالوا: لم يزل متكلماً بمشيئة وإرادة وتعاقب كلمات.

قال الإمام تقي الدين السبكي في تعليقه على النونية: هذا هو الذي ابتدعه ابن تيمية، والتزم به حوادث لا أول لها، والعجب قوله مع ذلك: إنه قديم.

وحين النطق بالباء لم تكن السين موجودة، فإن قال: النوع قديم، وكل واحد من الحروف حادث عدنا إلى الكلام في كل واحد من حروف القرآن، فيلزم حدوثها وحدوثه، فالذي التزمه من قيام حوادث بذات الرب لا ينجيه بل يرديه.

وهذا آفة التخليط، والتطفل على العلوم، وعدم الأخذ عن الشيوخ. انتهى.

أي ويلزم هذا القول أن يكون الله محلاً للحوادث، وابن تيمية تابع الكرامية في ذلك، وأربى عليهم بدعوى القدم النوعي في الكلام كما قال الفلاسفة بالقدم النوعي في دورات الفلك، مع أنه لا وجود للكلي إلا في ضمن أفراده، فلا وجه للوصف بالقدم بعد الاعتراف بحدوث كل فرد من أفراده بل هما، دعويان متناقضتان، فهذا المذهب ينقض نفسه بدون أن ينقضه أحد.

ومعنى قول أحمد: (إن الله لم يزل متكلماً إن شاء) أن الكلام صفة قديمة قائمة بذاته تعالى وأن الله تعالى يكلم أنبيائه متى شاء بالوحي أو من وراء الحجاب، أو بإرسال الرسل كما قال الله تعالى: (وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ) (الشورى: من الآية51).

وقد كان الله تعالى متكلماً قبل أن يكلم الأنبياء كما أنه كان خالقاً قبل أن يخلق الخلق.

وأما الصوت فلم يثبته لله تعالى جمهور علماء الأمة، وإنما أثبتوا لله تعالى الكلام الذي هو نطق نفس المتكلم كما قدمنا بيانه، قال البيهقي: إن كان المتكلم ذا مخارج سمع كلامه ذا حروف وأصوات، وإن كان المتكلم غير ذي مخارج سمع كلامه غير ذي حروف وأصوات، والباري جل ثنائه ليس بذي مخارج، وكلامه ليس بحرف وصوت، فإذا فهمناه ثم تلوناه تلوناه بحروف وأصوات، ثم قال البيهقي (273 ، 276): ولم يثبت صفة الصوت في كلام الله عز وجل أو في حديث صحيح عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم غير حديثه (أي غير حديث عبد الله بن أنيس) وليس بنا ضرورة إلى إثباته (لأنه قد نقده قبل هذا الكلام) وحديثه هو قوله صلى الله عليه وآله وسلم: (يحشر الله العباد -أو قال الناس- عُراة غُرْلاً بُهْما، ثم يناديهم بصوت يسمعه من بَعُدَ كما سمعه من قَرُبَ أنا الملك الديان).

وقد يجوز أن يكون الصوت فيه إن كان ثابتاً راجعاً إلى غيره كما روينا عن عبد الله بن مسعود موقوفاً، وموقف الصحابي في ما لا مجال للرأي فيه من المرفوع حكما " إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السماء صلصلة كجر السلسلة على الصفاء " وفي حديث أبي هريرة: (إذا قضى الله الأمر في السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خصعاناً لقوله كأنه سلسلة على صفوان) ففي هذين الحديثين الصحيحين دلالة على أنهم يسمعون عند الوحي صوتاً لكن للسماء ولأجنحة الملائكة، تعالى الله عن شبه المخلوقين علواً كبيراً .. وكما روينا عن نبينا صلى الله تعالى عليه وآله وسلم: (أنه كان

يأتيه الوحي أحياناً في مثل صلصلة الجرس) وكل ذلك مضاف إلى غير الله سبحانه. وذكر البيهقي هنا جملة من الأحاديث التي ورد فيها ثبوت الصوت لله تعالى، وبين ضعف جملة منها، وما كان منها صحيحاً حمله على إضافة الصوت فيها إلى غيره تعالى.

وقال القاضي أبو بكر بن العربي في " عارضة الأحوذي شرح الترمذي: لا يحل لمسلم أن يعتقد أن كلام الله تعالى صوت وحرف لا من طريق العقل ولا من طريق الشرع، فأما طريق العقل فلأن الصوت والحرف مخلوقان محصوران وكلام الله يجل عن ذلك كله، وأما من طريق الشرع فلأنه لم يرد في كلام الله وكلام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم صوت وحرف من طريق صحيحة، ولهذا لم نجد طريقاً صحيحة لحديث ابن أنيس، وابن مسعود.

(مذهب جمهور الأشاعرة والماتريدية في الكلام القديم)

وذهب جمهور الأشعرية والماتريدية إلى أن كلام الله القديم القائم بذاته عبارة عن المعنى النفسي فقط، ولم يثبتوا الكلام اللفظي القديم لله تعالى لا اللفظي النفسي، ولا اللفظي المؤلف من الحروف والأصوات، وقالوا: إن القرآن يطلق على اللفظ وعلى المعنى النفسي والقائم بالله تعالى هو المعنى النفسي وأما اللفظ فمخلوق لله تعالى انفرد الله بخلقه بدون كسب من أحد فيه، وبهذا المعنى يضاف إلى الله تعالى ويقال: إنه كلام الله، لكنهم منعوا إطلاق الحادث عليه إلا في مقام التعليم لإيهامه حدوث القرآن القائم بذاته تعالى الذي هو المعنى النفسي.

وشبهتهم في ذلك هي شبهة المعتزلة من أن اللفظ لابد فيه من الترتيب والتقدم والتأخر والابتداء والانقضاء، وهذا لا يكون إلا في الحادث.

وهذا منهم قياس للغائب على الشاهد ومن المقرر أنه غير مقبول، فإن الترتيب المذكورة إنما هو في كلام المخلوق لعدم مساعدة الآلات، وأما كلام الله تعالى فهو اللفظ مع المعنى وهو لفظ نفسي كالمعنى قائم بذاته تعالى بترتيب وتقدم وتأخر ذاتي لا زماني، وبدون ابتداء، ولا انقضاء، وقد قدمنا بيانه. ومن نظائره التي تقربه

إلى الأفهام أننا حين نكتب بالقلم فلابد –من أجل وجود الكتابة- من الترتيب الزمني، وأما حينما نستنسخ المكتوب بآلة الاستنساخ ونطبعه فلا يوجد في الاستنساخ والطباعة ترتيب زمني لا بين الكلمات ولا بين الحروف مع وجود الترتيب الذاتي فيها، وإلا لما كانت كلمات ولا جملاً ولا كلاماً.

وأول من ذهب إلى هذا القول من قدماء أهل السنة هو أبو محمد عبد الله بن سعيد القطان المعروف بابن كُلاّب من متكلمة أهل السنة وأبو العباس القلانسي وقالا: إن كلام الله القائم بذاته صفة واحدة في الأزل لا يتصف بالأمر والنهي والخبر في الأزل، إنما يتصف بذلك ويصير أحد هذه الأشياء فيما لا يزال بحسب التعلق، فهي ليست أنواعاً حقيقية للكلام حتى يرد ما اعترض به على هذا المذهب من أن الجنس لا يوجد إلا في ضمن شيء من أنواعه، وأن القدر المشترك لا يوجد إلا بواحد من خصوصياته، بل هي أنواع اعتبارية تحصل فيه بحسب تعلقه بالأشياء، فجاز أن يوجد جنسها بدونها ومعها أيضاً.

قالوا: وهذا المعنى إن عبر عنه بالعربية فهو القرآن، وإن عبر عنه بالعبرية فهو توراة، وإن عبر عنه بالسريانية فهو إنجيل، قالوا: واختلاف العبارات لا يستلزم اختلاف الكلام.

قال تاج الدين السبكي في طبقات الشافعية (2/300): ابن كلاب مع أهل السنة في أن صفات الذات ليست هي الذات ولا غيرها، ثم زاد هو وأبو العباس القلانسي على سائر أهل السنة فذهبا إلى أن كلام الله تعالى لا يتصف بالأمر والنهي والخبر في الأزل لحدوث هذه الأمور وقدم الكلام النفسي وإنما يتصف بذلك فيما لا يزال.انتهى

هذا هو الكلام النفسي عند ابن كلاب والقلانسي واختاره الإمام أبو الحسن الأشعري فيما هو المشهور عنه وكثير من الأشاعرة.

وذهب بعض الأشاعرة إلى أن الكلام النفسي عبارة عن الخبر فقط، وأن الأمر والنهي راجعان إليه لأن الطلب من الله تعالى يرجع إلى

الخبر بوصول الثواب أو العقاب، ونسبه الآمدي إلى الإمام الأشعري كما في " إشارات المرام " .

وذهب بعضهم إلى انقسامه إلى الأمر والنهي والخبر

وذهب بعضهم إلى انقسامه في الأزل إلى الأقسام الخمسة: الأمر والنهي، الخبر والاستخبار والنداء.

وهؤلاء كلهم متفقون على نفي قيام الكلام اللفظي بالله تعالى وإثبات قيام الكلام النفسي فقط بالله تعالى.

وقد فسر التفتازاني في شرح المقاصد الكلام النفسي بقوله: المعنى الذي يجده الإنسان في نفسه، ويدور في خَلَدِه، ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الأوضاع والاصطلاحات، ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري على موجبه، هو الذي نسميه كلام النفس.

وقال المحقق الكبير عبد الرحمن الشربيني في تعليقه على شرح المحلي لجمع الجوامع (1/110) الكلام النفسي على ما قاله السعد والعضد والسيد والخيالي وعبد الحكيم، هو المعنى الذي نجده في أنفسنا عند إخبارنا عن قيام زيد، أعني النسبة الإيجابية بينهما.

وهو الذي لا يتغير بتغير العبادات ومدلولاتها المتغيرة بتغيرها أعني المدلولات اللغوية التي يسمونها في الاصطلاح معاني أول، فهو غير الكلام اللفظي ومدلولاته المتغيرة، فهو الأصل بالنسبة إلى الألفاظ المعبر عنه بالمعاني الثانية في الاصطلاح.انتهى

وهذا التفسير للكلام النفسي لا ينطبق على ما ذهب إليه ابن كلاب وأكثر الأشاعرة والمشهور عن الإمام الأشعري لأن الكلام النفسي عندهم أمر واحد بسيط ليس فيه تكثر، وعلى هذا التفسير الكلام النفسي هو المعاني الثانية للمركبات والجمل، وهذه المعاني تتكثر بتكثر الجمل والمركبات.

ويرد على ما ذهب إليه ابن كُلاّب أمور: الأول: أن ما ذهب إليه من المعنى الغير المنقسم إلى ما ذكر من الأقسام أمر غير معقول، وقد اعترف بأنه غير معقول إمام الحرمين، نقله عنه التفتازاني في شرح المقاصد (3/119-2/106) وأقره عليه.

الثاني: أنه يلزم عليه أن معنى قوله تعالى: (وَلا تَقْرَبُوا الزِّنَى) (الإسراء: من الآية32) هو معنى قوله: (وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ) (البقرة: من الآية43) ومعنى آية الكرسي هو معنى آية الدين، ومعنى سورة الإخلاص هو معنى (تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ) (المسد:1).

الثالث: يلزم عليه أن تكون القرآن والتوراة والإنجيل والزبور أموراً متحدة بالذات مختلفة بالاعتبار، وهذا ما لا يقوله عاقل.

الرابع: أنه مخالف لقوله تعالى: (قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً) (الكهف: 109) وقوله تعالى: (وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) (لقمان:27) فإن الآيتين تدلان على كثرة كلامه تعالى كثرة خارجة عن الحصر.

والحاصل أن جمهور الأشاعرة والماتريدية على نفي قيام الكلام اللفظي بذاته تعالى وإثبات قيام الكلام النفسي فقط بذاته تعالى.

(مذهب بعض متأخري الأشاعرة)

وخالف جمهورَ الأشاعرة بعضُ المحققين من المتأخرين منهم، وذهبوا إلى ما ذهب إليه جمهور السلف من أهل السنة من قدم الكلام اللفظي الحاصل في النفس.

وفي مقدمة هؤلاء الإمام محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في كتابه نهاية الأقدام، (وراجعه 312-313) واستحسن رأيه كثير ممن أتى من بعده من المحققين، منهم القاضي عضد الدين الإيجي في مقالة مفردة له أوردها السيد الشريف في شرح المواقف (8/103-104) ومنهم سعد الدين التفتازاني والسيد الشريف الجرجاني، وقد علق السعد التفتازاني القول به على إمكان تصور وجود الألفاظ بدون ترتيب، وقد قدمنا بيان إمكانه

ومحصل كلام العضد: أن لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ، وأخرى على الأمر القائم بالغير، فالإمام الأشعري لما قال في بعض كلامه: (الكلم هو المعنى النفسي) فهم الأصحاب منه أن

مراده مدلول اللفظ وحده، وأنه هو القديم عنده، وأما العبارات فإنما تسمى كلاماً مجازاً لدلالتها على ما هو كلام حقيقة حتى صرحوا بأن اللفظ حادث على مذهبه لكونه ليس كلامه حقيقة.

وهذا الذي فهموه من كلام الإمام له لوازم كثيرة فاسدة: كعدم إكفار من أنكر أن ما بين دفتي المصحف كلام الله مع أنه قد علم من الدين بالضرورة كونه كلام الله حقيقة، وكعدم كون التحدي بكلام الله الحقيقي، وكعدم كون المقروء المحفوظ كلام الله حقيقة إلى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الأحكام الدينية، فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد بالمعنى الأمر القائم بالغير، وهو شامل للفظ والمعنى، فيكون الكلام النفسي عنده أمراً شاملاً للفظ والمعنى جميعاً قائماً بذاته تعالى وهو مكتوب في المصاحف، مقروء بالألسن، محفوظ في الصدور، وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة.

وما يقال من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة فهي حادثة، فجوابه أن ذلك الترتب إنما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة، فالتلفظ حادث.

والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث اللفظ جمعاً بين الأدلة.

وهذا المعنى الذي ذكرناه وإن كان مخالفاً لما عليه متأخرو، أصحابنا لكنه بعد التأمل يعرف حقيته. هذا هو محصل كلام القاضي عضد الدين.

قال السيد الشريف في شرح المواقف بعد إيراده لكلام العضد: وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى " نهاية الأقدام " ولا شك في أنه أقرب إلى الأحكام الظاهرية المنسوبة إلى قواعد الملة. انتهى.

أقول: وما حمل القاضي عليه كلام الشيخ الأشعري لا ينطبق عليه ما هو المشهور عنه من أن مذهبه في الكلام القديم هو مذهب ابن كُلاّب من أن كلامه تعالى واحد ليس بأمر ولا نهي ولا خبر، وإنما يصير أحد هذه الأشياء بحسب التعلق، فإن هذه الأوصاف لا تنطبق

على الكلام اللفظي، كما لا ينطبق عليه ما نسب إليه من أن كلامه تعالى عبارة عن الخبر فقط، فإنه من البديهي أن الكلام اللفظي منقسم إلى الخبر والإنشاء والأمر والنهي إلى غير ذلك، وليس خبرا فقط. فهذا الحمل غير صحيح.

وقد أجاب العلماء عما قاله القاضي عضد الدين من لزوم المفاسد المذكورة بأنها إنما تلزم إذا أنكر أن القرآن الملفوظ كلام الله، واعتقد أنه من مخترعات البشر أما إذا اعتقد أنه كلام الله بمعنى أنه المنفرد بخلقه بدون مداخلة كسب من أحد في وجوده، لكنه ليس وصفاً قديماً قائماً بذاته تعالى، فلا يلزم شيء مما ذكره من المفاسد، لكنه مخالف لما عليه سلف الأمة كما قدمنا كما أنه مخالف لظواهر النصوص من الكتاب والسنة الصريحة في نسبة الكلام إلى الله تعالى، فإن المتبادر من الكلام هو الكلام اللفظي، دون المعنى النفسي بدون اللفظ والظاهر من هذه النسبة هو النسبة على وجه القيام بذاته تعالى.

وقد كان شيخنا المحقق الكبير، والمربي العظيم الشيخ محمد العربكندي، يؤيد ما ذهب إليه القاضي عضد الدين، ويذهب إلى ما ذهب إليه.

والفرق بين هذا المذهب ومذهب الحشوية أن أهل هذا المذهب يقولون بقدم الكلام النفسي وقيامه بذاته تعالى بمعنى اللفظ النفسي من نوع ما يعبر عنه بالنسبة إلى الإنسان بحديث النفس، وهو يكون بدون صوت كما يفيده وصف الكلام بالنفسي.

وأما الحشوية فقد ذهبوا إلى أن كلامه تعالى مؤلف من أصوات وحروف مترتبة، وأنها قائمة بذاته تعالى.

(حاصل الكلام)

وحاصل الكلام أن في هذا المقام قياسين متعارضي النتيجة

أولهما: كلام الله صفة له، وكل ما هو صفة له فهو قديم، فكلام الله قديم.

وثانيهما: كلام الله مؤلف من حروف مترتبة متعاقبة في الوجود، وكل ما كان كذلك فهو حادث، فكلام الله حادث.

فاضطر كل طائفة إلى القدح في أحد القياسين ضرورة امتناع حقية النقيضين، لأن المراد بالكلام في صغرى القياسين ما كان الله متكلماً به، فالمنافاة ليست منفية بين النتيجتين كما ظنه البعض.

فمنع كل طائفة بعض المقدمات:

أما أهل السنة من السلف والماتريدية والأشعرية فمنعوا صغرى القياس الثاني، (وهو أن كلام الله مؤلف من حروف مترتبة متعاقبة في الوجود)، وأثبتوا لله الكلام النفسي.

واختلفوا في تعيينه كما تقدم آنفاً.

وأما الحشوية من المحدثين والحنابلة فمنعوا كبرى القياس الثاني، وهو (أن كل ما هو مؤلف من حروف وأصوات مترتبة فهو حادث)، وذهبوا إلى أن كلام الله تعالى مؤلف من أصوات وحروف مترتبة، وأنها قائمة بذاته تعالى وقديمة.

وأما المعتزلة فمنعوا صغرى القياس الأولى، وهو (أن كلام الله صفة له)، وذهبوا إلى أن كلام الله تعالى مؤلف من أصوات وحروف مترتبة، وهو قائم بغيره تعالى، وأن معنى كونه متكلماً كونه تعالى خالقاً لتلك الحروف والأصوات في محل كاللوح المحفوظ وجبريل.

وأما الكرامية فمنعوا كبرى القياس الأول، وهو (كل ما هو صفة لله تعالى فهو قديم)، وذهبوا إلى أن كلامه تعالى صفة له مؤلف من الحروف والأصوات الحادثة، وقائمة بذات الله تعالى.

ويلزم على مذهب الكرامية كونه تعالى محلاً للحوادث، وعلى مذهب الحشوية قدم الحروف والأصوات مع بداهة تعاقبها وتجددها المستلزم لحدوثها.

ويلزم على ما ذهب إليه جمهور الأشاعرة والماتريدية كون الألفاظ المترتبة ليست كلام الله تعالى، بل كلام الله تعالى هو المعنى فقط على اختلافهم في المعنى.

ويلزم على مذهب المعتزلة كون كلامه تعالى لفظاً قائماً بغيره تعالى.

ولا يلزم على مذهب المتقدمين شيء من المفاسد لأنهم قائلون بأن الكلام هو المعاني المدلولة والعبارات المترتبة بترتيب ذاتي من غير أصوات، ومن غير ترتيب في الوجود الخارجي.

ولما لم يكن هناك عبرة بكلام الكرامية والحشوية لكونه في مقابلة الضرورة، يبقى النزاع بين جمهور متأخري أهل السنة والمعتزلة، وهو في التحقيق عائد إلى إثبات الكلام النفسي ونفيه، وأن القرآن هل هو النفسي، أو الحسي المؤلف من الحروف المترتبة؟ وإلا فجمهور أهل السنة علي حدوث الكلام المرتب الحسي، ولا خلاف للمعتزلة في قدم الكلام النفسي لو ثبت عندهم لكنهم لا يثبتونه. كما يبقى الخلاف بين هؤلاء والسلف، فالسلف يثبتون الكلام اللفظي النفسي القديم لله تعالى، وهؤلاء ينفونه.

هذا ما تحرر لنا في هذه المسألة التي هي من أعوص مسائل الكلام.

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله تعالى على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

مسألة العلو والفوقية لله تعالى:

بسم الله الرحمن الرحيم

من عقائد أهل السنة أن الله تعالى منزه عن الجهة والمكان،

فنورد أولا ما استدلوا به على المسألة، ثم نشرح ست كلمات متعلقة بها، ثم نحقق المسألة، ونحاول بذلك الجمع بين قول القائلين بالجهة وقول القائلين بتنزه الله تعالى عنها.

[الدلائل على أن الله تعالى منزه عن الجهة]

1- قال النسفي في شرح العمدة استدلالا على ذلك: الصور والجهات مختلفة، واجتماعها عليه تعالى مستحيل لتنافيها في أنفسها، وليس البعض أولى من البعض لاستواء الكل في إفادة

المدح والنقص وعدم دلالة المحدثات عليه، فلو اختص بجهة لكان بتخصيص مخصص وهذا من أمارات الحدوث.

2- وقال السبكي: صانع العالم لا يكون في جهة لأنه لو كان في جهة لكان في مكان ضرورة أنها المكان أو المستلزمة له، ولو كان في مكان لكان متحيزاً، ولو كان متحيزاً لكان مفتقراً إلى حيزه ومكانه، فلا يكون واجب الوجود، وثبت أنه واجب الوجود، وهذا خلف.

3- وأيضاً لو كان في جهة فإما في كل الجهات، وهو محال وشنيع، وإما في البعض فيلزم الاختصاص المستلزم للافتقار إلى المخصص المنافي للوجوب. نقل كلام النسفي والسبكي الزبيدي في " إتحاف السادة المتقين 2/104).

4- ومن الدليل على تنزه الله تعالى عن الجهة والمكان من السنة ما رواه مسلم في صحيحه (4/2804) عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم كان يقول في دعائه:

((اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء، اقض عنا الدين وأغننا من الفقر) قال الإمام الحافظ البيهقي في " الأسماء الصفات " ص41: استدل بعض أصحابنا بهذا الحديث على نفي المكان عن الله، فإذا لم يكن فوقه شيء ولا دونه شيء لم يكن في مكان.

[الكلمات المتعلقة بالمسألة]

ونشرح هنا ست كلمات متعلقة بهذه المسألة يكثر دورانها ويقع الاشتباه والزلل فيها، يكون شرحها مساعدا لتحقيق المسألة وفهمها وهي " لفظ الجهة " و " أنه تعالى فوق عرشه " وأنه " بائن عن خلقه " و " أنه تعالى ليس بداخل العالم ولا خارجه " و " أنه استوى على العرش " . و " أنه تعالى في السماء ".

1-أما لفظ الجهة فلم يقع ذكره في حق الله تعالى في كتاب الله ولا في سنة رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم، ولا في لفظ صحابي أو تابعي، ولا في كلام أحد ممن تكلم في ذات الله تعالى وصفاته سوى إقحام المجسمة، قاله الكوثري في تكملة الرد على نونية ابن القيم (117) وقال في صفحة (54).

2-وأما لفظ أنه تعالى فوق عرشه فلم يرد مرفوعاً إلا في بعض طرق حديث الأوعال من رواية ابن منده في كتاب التوحيد وأسانيده مثخنة بالجراح بل خبر الأوعال ملفق من الإسرائيليات كما نص عليه أبو بكر بن العربي في شرح سنن الترمذي.

3-وأما أنه تعالى بائن عن خلقه فقد نقل البيهقي في " الأسماء والصفات 411 " عن أبي الحسن الأشعري أنه قال: إن الله مستو على عرشه، وأنه فوق الأشياء بائن منها بمعنى أنها لا تحله ولا يحلها، ولا يمسها ولا يشبهها، وليست البينونة بالعزلة تعالى الله عن الحلول والمماثلة علواً كبيراً.

يعني أن البينونة التي أثبتها الإمام أبو الحسن لله تعالى بمعنى نفي الممازجة والاختلاط وليست بمعنى الاعتزال والتباعد، لأن المماسة والمباينة التي هي ضدها –كما قال- من أوصاف الأجسام، والله عز وجل أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد.

فلا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام.

وقال العلامة المحقق محمد زاهد الكوثري في تكملة الرد على نونية ابن القيم (53-54):

ولفظ " بائن عن خلقه " لم يرد في كتاب ولا سنة، وإنما أطلقه من أطلقه من السلف بمعنى نفي الممازجة رداً على جهم، (يعنى في قوله: إن الله في كل مكان) لا بمعنى الابتعاد بالمسافة تعالى الله عن ذلك، ذكره البيهقي في الأسماء والصفات.

4-أقول: وهذا معنى قول المتكلمين: (إن الله تعالى لا يكون داخل العالم) قصدوا به نفي الممازجة لتعاليه تعالى عن الحلول والاتحاد، وأما قولهم: (ولا خارجاً عنه) فقد قصدوا به نفي الجهة ونفي

الابتعاد بالمسافة، أشار إليه البياضي في إشارات المرام (197) وإلا فمن الضروري أن الذي لا يكون داخل العالم يكون بائناً عنه وخارجاً عنه.

5-وأما أنه تعالى استوى على العرش فقد قال البيهقي في الأسماء والصفات (396-397) وليس معنى قول المسلمين: إن الله استوى على العرش هو أنه مماس له أو متمكن فيه أو متحيز في جهة من جهاته لكنه بائن من جميع خلقه، وإنما خبر جاء به التوقيف. فقلنا به، ونفينا عنه التكييف، إذ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير. وسننقل كلام الإمام الأشعري في الاستواء في آخر هذه المقالة.

6-وأما أن الله تعالى في السماء فقد قال ابن تيمية: ومن توهم أن كون الله تعالى في السماء بمعنى أن السماء تحيط به أو تحويه أو أنه محتاج إلى مخلوقاته، أو أنه محصور فيها، فهو مبطل كاذب إن نقله عن غيره، وضال إن اعتقده في ربه فإنه لم يقل به أحد من المسلمين، بل لو سئل العوام هل تفهمون من قول الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم: إن الله في السماء أن السماء تحويه؟ لبادر كل واحد منهم بقوله: هذا شيء لم يخطر ببالنا، بل عند المسلمين أن معنى كون الله تعالى في السماء وكونه على العرش واحد، بمعنى أن الله تعالى في العلو لا في السفل.

نقل هذا الكلام عن ابن تيمية زين الدين مرعي بن يوسف الكرمي في كتابه " أقاويل الثقات (94)

[شرح المسألة وإيضاحها]

ونتكلم هنا على المسألة من ثلاث جهات: من جهة التحقيق، فنحقق المسألة، ثم نتكلم عنها من جهة حكم الوهم فيها، ثم نتكلم عليها من جهة العرف

[تحقيق المسألة]

أقول: قد شرح العلامة زين الدين الكرمي في كتابه (أقاويل الثقات) قول القائلين بالجهة والعلو بوجه جيد لا يخالف مذهب النافين لهما من أهل السنة، فقال:

القائل بالجهة يقول: إن الجهات تنقطع بانقطاع العالم، وتنتهي بانتهاء آخر جزء من الكون، والإشارة إلى الفوق تقع على أعلى جزء من الكون حقيقة.

ومما يحقق هذا أن الكون الكلي لا في جهة لأن الجهات عبارة عن المكان.

والمكان الكلي لا في مكان، فلما عدمت الأماكن من جوانبه لم يقل: إنه يمين، ولا يسار، ولا قدام، ولا وراء، ولا فوق ولا تحت.

وقالوا: إن ما عدى الكون الكلي وما خلا الذات القديمة ليس بشيء، ولا يشار إليه، ولا يعرف بخلاء ولا ملاء، وانفرد الكون الكلي بوصف التحت، لأن الله تعالى وصف نفسه بالعلو وتمدح به.

وقالوا: إن الله أوجد الأكوان لا في محل وحيز، وهو في قدمه تعالى منزه عن المحل والحيز، فيستحيل شرعاً وعقلاً عند حدوث العالم أن يحل فيه، أو يختلط به، لأن القديم لا يحل في الحادث وليس محلاً للحوادث، فيلزم أن يكون بائناً عنه، فإذا كان بائناً عنه، يستحيل أن يكون العالم من جهة الفوق والرب في جهة التحت، بل هو فوقه بالفوقية اللائقة التي لا تكيف ولا تمثل، بل تعلم من جهة الجملة والثبوت، لا من جهة التمثيل والكيف، فيوصف الرب بالفوقية كما يليق بجلاله وعظمته، ولا يفهم منها ما يفهم من صفات المخلوقين.

وقالوا: إن الدليل القاطع دل على وجود الباري وثبوت ذاته بحقيقة الثبوت. وأنه لا يصلح أن يماس المخلوقين أو تماسه المخلوقات، حتى إن الخصم يسلم أنه تعالى لا يماس الخلق. انتهى.

وهذا التوجيه الذي ذكره الكرمي ناسباً له إلى القائلين بالجهة توجيه جيد يجمع بين قول القائلين بالجهة، وقول القائلين بتنزه الله تعالى

عنه، ويرتفع به ما وقع بين الفرق الإسلامية من الخلاف والنزاع الذي أدى بها إلى الفرقة والشحناء والبغضاء.

وقد أشار إلى هذا الوجه القاضي عضد الدين الإيجي في كتابه المواقف. قال: ومنهم –أي القائلين بالجهة- من قال ليس كونه في جهة ككون الأجسام في جهة. قال السيد الشريف الجرجاني في شرحه (8/19).

والمنازعة مع هذا القائل راجعة إلى اللفظ دون المعنى، والإطلاق اللفظي متوقف على ورود الشرع به. انتهى.

وحاصل هذا التوجيه أن الله تعالى ليس داخل العالم مختلطاً به ممازجاً إياه، كما أن العالم ليس بداخل فيه لأن الله تعالى لم يخلق العالم في نفسه وإنما خلق العالم خارجاً عن نفسه، كما أنه تعالى لم يحل فيه بعد أن خلقه، والا لزم الممازجة والمخالطة والحلول والاتحاد وقيام الحوادث به تعالى وهذه الأمور منتفية عن الله تعالى بالإجماع.

بل الله تعالى بائن عن العالم ليس داخلاً فيه، وليس في جهة منه.

وذلك لأن الجهات تنقطع بانقطاع العالم، وتنتهي بانتهاء آخر جزء منه، فلا يوصف العالم –وهو الكون الكلي بجملته- بأن له يميناً ولا يساراً، ولا قداماً ولا خلفاً، ولا فوقاً ولا تحتاً، كما لا يوصف الله تعالى بذلك، فلا يكون الله في جهة منه كما لا يكون هو في جهة من الله تعالى.

وقد وصف الله تعالى نفسه بالعلو والفوقية وتمدح بهما، فنثبتهما له تعالى على أنهما وصف مدح له تعالى، وبالمعنى اللائق به تعالى الذي لا يمثل ولا يكيف، ونعتقد العلو والفوقية لله تعالى من جهة الجملة والثبوت، مع نفي التمثيل والتكييف، فنعتقد وصف الرب بالعلو والفوقية كما يليق بجلاله وعظمته، بدون أن نفهم منها ما يفهم من صفات المخلوقين. قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري(6/136): ولا يلزم من كون جهتي العلو والسفل محالا على الله تعالى أن لا يوصف بالعلو لأن وصفه بالعلو من جهة المعنى

والمستحيل كون ذلك من جهة الحس، ولذلك ورد في صفته العالي والعلي والمتعالي ولم يرد ضد ذلك. إنتها. هذا بحسب التحقيق.

2- [حكم الوهم بالعلو والفوقية لله تعالى]

وأما الوهم فيحكم بأن ما وراء العالم فوق له، والله تعالى بائن عن خلقه ليس بداخل فيه، فيحكم الوهم بأنه فوقه، فالفوقية بحسب حكم الوهم تؤول إلى البينونة التي أثبتها العلماء لله تعالى، وهذه الفوقية الوهمية هي المركوزة في فطرة كل إنسان.

لا يذكر أحد من بني آدم الله تعالى إلا وهو يشعر بفوقيته تعالى.

وهي فوقية يحكم بها الوهم مخالفاً لحكم العقل كما هو الحال في معظم أحكام الوهم، فإن معظم أحكامه مخالفة لحكم العقل، ومن أجل ذلك عد المناطقة القياس المؤلف من القضايا الوهمية من الأقيسة التي لا تفيد اليقين، وسموا هذا القياس بالمغالطة والسفسطة.

وقالوا: إن النفس أطوع للوهميات منها لليقينيات: مثال ذلك أن العقل يحكم بأن الميت لا يخاف منه لأنه جماد وكل جماد لا يخاف منه، وأما الوهم فيحكم بأن الميت يخاف منه مخالفاً للعقل فالإنسان مع تيقنه بحكم العقل لا يطيعه ولا ينقاد له، وإنما ينقاد لحكم الوهم فيخاف من الميت،

وكثيراً ما تلتبس الوهميات باليقينيات عند الإنسان فيعتقد الوهميات يقينيات ويجزم بها كجزمه باليقينيات حتى يتبين له بالدليل بطلانها، فيحكم ببطلانها ومع ذلك يبقى منقاداً لها. ومن هذا القبيل الفوقية لله تعالى، فإن معظم بني آدم جازمين بها اتباعاً لحكم الوهم وانقيادا له وعندما يتبين لبعض العلماء بالدليل القطعي بطلانها يحكم ببطلانها ومع ذلك يبقى شاعراً بها في قرار نفسه.

ومن أجل صعوبة التخلص من هذا الحكم الوهمي رخص النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم في اعتقاد الجهة في حديث الجارية حينما سألها أين الله؟ فقالت: في السماء، فقال: صلى الله تعالى عليه

وسلم، إنها مؤمنة، ولم ينكر عليها، ولكنه لم يقل: إنها صادقة، أو إنها على الحق، أو نحو هذا الكلام مما يفيد أن ما اعتقدته حق.

ومن أجل ذلك لم يحكم علماء أهل السنة بكفر معتقد الجهة لله تعالى، وقالوا إن هذا الاعتقاد معفو للعوام

وأما امتناعه صلى الله تعالى عليه وسلم عن بيان بطلان هذه العقيدة للجارية وعن بيان الحق في المسألة لها فلأن بيان الحق فيها يحتاج إلى فلسفة لم تكن الجارية أهلاً لأن تفهمها، كما أنها لم تكن مكلفة باعتقاد نفي الجهة عن الله تعالى، وقد أمر صلى الله عليه وسلم أن يكلم الناس على قدر عقولهم، فلم يكن هذا الامتناع من تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو ليس بجائز عليه صلى الله تعالى عليه وسلم، لأن هذا البيان ليس من البيان الواجب عليه صلى الله تعالى عليه وسلم حتى يكون تأخيره عن وقت الحاجة ممتنعاً عليه صلى الله تعالى عليه وسلم.

3- [الفوقية العرفية لله تعالى]

ثم إننا إذا صرفنا النظر عن التدقيق الفلسفي الذي قررنا به نفي الجهة عن الله تعالى فمما لا ريب فيه ولا ينبغي أن يختلف فيه اثنان أن ما وراء العالم فوق لبني آدم كلهم بحسب العرف، لأنه مقابل لرؤسهم كما أن الأرض تحت لهم لأنها مقابلة لأرجلهم، وإن لم يكن فوقاً لهم بحسب التحقيق الذي نقله الكرمي عن القائلين بالجهة، لانقطاع الجهات بانقطاع العالم، والعرف هو الذي يقع به التخاطب في اللغة بين أهلها دون التدقيقات الفلسفية؛ والله تعالى بائن عن خلقه فهو فوقه بحسب العرف، فالفوقية العرفية أيضا تؤل إلى البينونة التي أثبتها العلماء لله تعالى.

وبهذا المعنى قال الإمام أبو الحسن الأشعري: فيما نقله عنه البيهقي: (وإنه فوق الأشياء بائن منها) ومن أجل ذلك لم ينكر النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم على الجارية إشارتها إلى فوق.

وبهذا المعنى جاء إثبات العلو والفوقية لله في نصوص الكتاب والسنة مما يصعب حصره، فتثبت العلو والفوقية لله تعالى بهذا المعنى، بدون كيف ولا تمثيل ونتوقف عنده، ولا نتجاوزه إلى

التفاصيل التي لم يرد بها شيء من الكتاب والسنة ونعترف بالعجز عما وراء ذلك.

ونورد هنا جملة من نصوص الكتاب والسنة التي ورد فيها إثبات الفوقية والعلولله تعالى، قال الله تعالى: (يخافون ربهم من فوقهم)، وقال: (إليه يصعد الكلم الطيب).

وقال: (أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور أم أمنتم من في السماء أن يرسل عليكم حاصبا) وقال: (تعرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة).

وقال النبي صلىالله عليه وسلم: (الراحمون يرحمهم الرحمن، ارحموا أهل الأرض يرحمكم من في السماء) أخرجه الترمذي وقال: حسن.

وقال: (من اشتكى منكم شيئا أو اشتكى أخ له فليقل: ربنا ألذي في السماء تقدس اسمك...) أخرجه أبو داود.

وقال: (الآ تأمنوني وأنا أمين من في السماء يأتيني خبر من في السماء صباحا ومساء) أخرجه البخاري ومسلم.

وقال: (والذي نفسي بيده ما من رجل يدعو امرائته إلى فراشها فتأبى عليه إلا كان الذي في السماء ساخطا عليها حتى يرضى عنها) أخرجه الشيخان.

وقال: (إن الله كتب كتابا قبل أن يخلق الخلق إن رحمتي سبقت غضبي فهو عنده فوق العرش). أخرجه الشيخان، إلى غير ذلك من نصوص الكتاب والسنة الواردة في ذلك.

وقد تقدم قول ابن تيمية أن معنى كون الله تعالى في السماء وكونه على العرش واحد. وهو أن الله تعالى في العلو لا في السفل. وتقدم أن قلنا: إن وصف العلو لله تعالى يؤل إلى البينونة التي أثبتها العلماء لله تعالى.

ونختم بحثنا هذا بإيراد نص للإمام أبي الحسن الأشعري قال رحمه الله تعالى في كتاب " الإبانة " (71) وأن الله استوى على العرش على الوجه الذي قاله، وبالمعنى الذي أراده استواء منزهاً عن

المماسة والاستقرار والتمكن والحلول والانتقال، لا يحمله العرش بل العرش وحملته محمولون بلطف قدرته، ومقهورون في قبضته، وهو فوق العرش وفوق كل شيء إلى تخوم الثرى فوقية لا تزيده قرباً إلى العرش والسماء، وهو رفيع الدرجات عن العرش كما أنه رفيع الدرجات عن الثرى، وهو مع ذلك قريب من كل موجود، وهو أقرب إلى العبد من حبل الوريد، وهو على كل شيء شهيد.

وهذا النص من الإبانة ليس بموجود في النسخ المطبوعة المتداولة، وهو ثابت في مخطوطة نسخة بلدية الإسكندرية، وقد قامت بتحقيقها الدكتورة فوقية حسين محمود، وطبعت الطبعة الأولى منها بدار الأنصار بالقاهرة، والطبعة الثانية بدار الكتاب للنشر والتوزيع بالقاهرة.

والله تعالى أعلم، والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

مسألة الكسب وخلق أفعال العباد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى اله وصحبه ومن اهتدى بهداه.

أما بعد فنحاول أن نحقق في هذا البحث مسألة خلق أفعال العباد عند الفرق الإسلامية، ونبين ما عندهم من الإشتراك والافتراق في المسألة التي هي من اعوص مسائل علم الكلام، فنقول وبالله التوفيق.

{تمهيد}

وقبل الخوض في المقصود نمهد له ببيان ثلاثة مسائل متعلقة به. فنقول:

1- اعلم أن العبد متصف بنوعين من القدرة.

النوع الأول: القدرة الكلية: وهي صفة خلقها الله في العبد صالحة للتعلق بكل من الفعل والترك بها يتمكن العبد من الفعل والترك ،

ومن شأنها التأثير في الفعل وإن لم تكن مؤثرة فيه بالفعل، و هي متقدمة على الفعل مخلوقة لله تعالى بلا اختيار للعبد فيها

النوع الثاني: القدرة الجزئية: وهي عبارة عن تعلق القدرة الكلية بأحد طرفي الفعل والترك، وعن صرف الآلات إلى أحدهما. وهذه القدرة مقارنة للفعل وهي من الأمور الاعتبارية الانتزاعية، وليس من الموجودات الخارجية، بخلاف القدرة الكلية،

كما أن العبد متصف بنوعين من الإرادة:

النوع الأول: الإرادة الكلية وهي صفة خلقها الله في العبد، صالحة للتعلق بكل من طرفي الفعل والترك، والصرف إلى أحدهما وهذه الإرادة خلقها الله في العبد بدون اختيار منه ولا دخل للعبد في وجودها كالقدرة الكلية.

النوع الثاني: الإرادة الجزئية والقصد الجزئي: ، وهي تعلق الإرادة الكلية بأحد طرفي الفعل والترك وصرفها إلى أحدهما، وهي من الأمور الاعتبارية كالقدرة الجزئية.

وهذا التعلق عبارة عن ترجيح أحد الجانبين _ الفعل والترك_ على الآخر لان الإرادة شأنها الترجيح فقط ولا تأثير لها،

ويتفرع على هذه الإرادة الجزئية القدرة الجزئية التي هي عبارة عن تعلق القدرة الكلية بأحد الجانبين وصرف الآلات إليه، بمعنى أن تعلق الإرادة يصير سببا عادياً لتحقق صفة في العبد متعلقة بالفعل، وهي القدرة الجزئية المقارنة للفعل بحيث لو كان لها تأثير بالاستقلال لأوجدت الفعل، وليس معنى التفرع أن الإرادة أثرت في صرف القدرة لان الإرادة شأنها الترجيح لا التأثير.

ويترتب على الإرادة الجزئية والقدرة الجزئية تعلق قدرة الله تعالى بخلق الفعل، بمعنى أن الله تعالى اجري عادته أن لا يخلق الفعل الاختياري في العبد إلا عقب تعلق إرادة العبد وقدرته بالفعل وصرف الآلات إليه فهما شرطان لخلق الله الفعل لا سببان له. وهذا الترتب والتعقيب ذاتيان وليسا زمانيين لاتحاد زمان تعلق

الإرادة والقدرة وزمان خلق الله الفعل، كما أنهما عاديان يجوز تخلفهما كما في خرق العادة

2-أن المفهومات المتصورة في العقل إما أن يكون لإفرادها وجود في الخارج أو لا وتسمى هذه بالأمور الاعتبارية.

والاعتباريات قسمان:

القسم الأول لا وجود له لا أصلا ولا تبعا وهو معدوم محض كبحر من زئبق، وجبل من ذهب، وشريك الباري تعالى، وتسمى هذه بالأمور الاختراعية لاختراع العقل إياها بدون أن ينتزعها من الموجودات الخارجية، وهذه معدومات محضة .

القسم الثاني من الاعتباريات موجود بوجود متعلقه، بمعنى أن وجود متعلقه وجود له، أي أن هناك وجودا واحداً منسوبا إلى المتعلق بنفسه وإلى الأمر الاعتبارية بتبعه، وتسمى هذه بالأمور الاعتبارية الانتزاعية، لانتزاع العقل إياها من الموجودات الخارجية. والوهم يحكم بوجودها في الخارج حكما خطأً ككثير من أحكامه مخالفا في ذلك لحكم العقل.

وصرحوا بان وصف هذا القسم بالوجود الخارجي من قبيل وصف الشيء بحال متعلقه،

وهذا القسم وان كان غير موجود في الخارج لكنه متحقق في نفس الأمر. بمعنى أنه مع تحققه في نفس الأمر لا وجود له في الخارج. وأما القسم الأول فلا تحقق له في نفس الأمر أيضا.

والذين اثبتوا الأحوال من المتكلمين -أي الأمور التي ليست موجودة ولا معدومة- أرادوا بها هذه الأمور الاعتبارية الانتزاعية.

ومن هذا القسم الأخير الإيجاد والتأثير وهما عبارة عن صرف إرادة العبد قدرته إلى أحد الأمرين دون الآخر، فان هذا الصرف أمر اعتباري لا وجود له في الخارج ، تابع في الكون والتحقق لوجود متعلقه، وهو الحاصل بالمصدر، ويكون وجود متعلقه وجودا له، بمعنى أن العقل ينتزع وجوده وتكونه من وجود متعلقه،

لكن وجود متعلقه موقوف على تحققه، وكونه أمراً اعتباريا لا ينافي هذا التوقف إذ الوجود بدون الإيجاد محال.

وهذا القسم الأخير أقرب إلى الموجودات الخارجية من العدم لما عرفت من أنه متحقق في نفس الأمر، وأنه أثر صادر عن الفاعل، وأنه يوصف بالوجود الخارجي تبعا لمتعلقه وان لم يوجد في الخارج إلا وهما، فصحّ التكليف به دون المعدوم.

3- المصدر يطلق بالاشتراك، وقيل بالحقيقة والمجاز على أمرين:

على تعلق القدرة وهو الإيجاد والتأثير وهو متعلق بالفاعل ووصف له ويسمى بالمعنى المصدري .

وعلى الأثر الناشئ عنه كالحركات والسكنات في الضرب وهو متعلق بالفاعل باعتبار الصدور عنه، وبالمفعول باعتبار الوقوع عليه، ويسمى بالحاصل بالمصدر.

والمعنى المصدري أمر اعتباري انتزاعي غير موجود في الخارج، وهو من الأحوال عند القائلين بها، وكونه أمراً اعتباريا لا ينافي كونه صادرا عن الفاعل المختار، غايته انه تابع في الكون والتحقق لغيره، وهو الحاصل بالمصدر، وان لم يوجد في الخارج إلا وهما

وأما الحاصل بالمصدر فمن الموجودات الخارجية متعلَق للفعل بالمعنى المصدري ومتوقف وجوده في الخارج على تحقق المعنى المصدري إذ الوجود بدون الإيجاد محال.

[مذهب المعتزلة والجبرية]

4- ذهبت المعتزلة إلى أن أفعال الإنسان الاختيارة بالمعنى المصدري وبمعنى الحاصل بالمصدر أثر قدرة العبد التى خلقها الله تعالى فيه وليست أثر قدرة الله تعالى مباشرة، بل هي أثرها بواسطة قدرة العبد التى هي أثرها. ويلزم عليه أن يكون العبد شريكا لله في الخلق. تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

وذهبت الجبرية إلى أنه لا فعل للعبد ولا قدرة ولا إرادة له، وإلى أن هذه كلها أثر قدرة الله تعالى، وأن العبد بالنسبة إلى قدرة الله

تعالى كالريشة في الهواء تقلبها الرياح كيف شائت، فيكون تكليف العبد بناء على هذا المذهب من قبيل قول الشاعر:

ألقاه في اليم مكتوفا وقال له :: إياك إياك أن تبتل بالماء

[مذهب الإمام الأشعري في الكسب]

5- أن الكسب عند الإمام الأشعري عبارة عن تعلق قدرة العبد بالمقدور مع عدم تأثير لقدرته عنده لا في أصل الفعل ولا في وصفه، لا في الفعل ولا في تعلق الإرادة والقدرة به. وتعلق القدرة تابع لتعلق الإرادة كما قدمنا، فصار مدار الكسب على تعلق الإرادة

فعند الأشعري لا تأثير لقدرة العبد في الفعل أصلا لا في وجود نفسه ولا في وجود وصفه ولا في تعلق كل من الإرادة والقدرة به ، بل كلها من الله تعالى وأثر قدرته تعالى عنده، لكن لها دخل في الفعل باعتبار السببية العادية أي كون قدرته الجزئية -وهو تعلق قدرته الكلية بالفعل- سببا عاديا لتأثير قدرة الله تعالى في الفعل.

والمشهور من مذهب الأشعري أن قدرة العبد كما أنهاغير مؤثرة في شيء بالفعل، غير مؤثرة فيه بالقوة أيضا، لكن ذهب الآمدي في " أبكار الأفكار " والسعد التفتازاني في " شرح المقاصد " والسيد الشريف في " شرح المواقف " إلى أنها عند الأشعري مؤثرة بالقوة، بمعنى أنه لولا تعلق قدرة الله تعالى بالفعل لأثرت قدرة العبد في إيجاده ، لكن تعلق قدرة الله تعالى بالفعل حين تعلق قدرة العبد جعلت قدرة العبد غير مؤثرة فيه، فاختطفت قدرة الله تعالى الفعل واستبدت بالتأثير فيه لقوتها ولعدم قبولها الشريك والتبعيض، فلم يبقى لقدرة العبد شيء من التأثير.

واستدل الإمام الأشعري والأشاعرة على مذهبهم بالنصوص الكثيرة التى يصعب حصرها من الكتاب والسنة الصريحة في أن كل شيء مخلوق لله تعالى، وأن كل أمر أثر عن قدرته، وإذا سلمنا تخصيص الشيء الوارد في جملة من تلك النصوص بالموجود الخارجي دون الأمر الاعتباري، وسلمنا تخصيص الخلق الوارد فيها بإيجاد الموجد الخارجي، فلا سبيل لنا إلى مثل ذلك التخصيص في النصوص الصريحة في أن كل أمر سواء كان من الموجودات

الخارجية أو من الأمور الاعتبارية أثر قدرة الله تعالى لا أثر لقدرة العبد فيه.

لكن ذلك التخصيص غير مسلم، فإن الشيء في اللغة بمعنى ما يصح الإخبار عنه، وهو شامل للأمور الاعتبارية والمعدومات والممتنعات مثل شموله للموجودات الخارجية.

وأما قول أهل السنة: "إن الشيء هو الموجود" فليس مرادهم به أن الشيء لا يطلق لغة على المعدوم، بل مرادهم به أن المعدوم ليس له تقرر وثبوت في الخارج لأن الماهيات عندهم مجعولة، وقالت المعتزلة: إن الماهيات غير مجعولة فمن أجل ذلك قالوا: إن المعدوم شيء بمعنى أنه له تقرر وثبوت في الخارج، فليس خلافهم في ما يطلق عليه لفظ الشيء، بل خلافهم إنما هو في أن الماهيات هل هي مجعولة أم لا.

وإذا كان الشيء بمعنى ما يصح الإخبار عنه لم يكن الخلق خاصا بإيجاد الموجود الخارجي، لأن الله تعالى خالق كل شيء، والشيء ليس مخصوصا بالموجود الخارجي بل شامل للأمر الاعتباري، فيشمل الخلق التأثير فيه أيضا.

فمن النوع الأول من النصوص قول الله تعالى: (ألله خالق كل شيء) وقوله: (هل من خالق غير الله) وقوله: (والله خلقكم وما تعملون) فإن المراد بما تعملون الحاصل بالمصدر دون الأصنام ودون المعنى المصدري، وذلك لأن الحاصل بالمصدر هو الذي يعمله العبد ويوجده دون الأصنام، ولأنه الموجود الخارجي الذي يتعلق به الخلق، دون المعنى المصدري.

ومن النوع الثاني من النصوص قول الله تعالى: (قل إن الأمر كله لله) وقوله: (بل لله الأمر جميعا) والأمر أعم من الشيء وشامل للأمور الاعتبارية كما هو شامل للموجودات الخارجية، وقوله تعالى: (قل كل من عند الله) ولفظ الكل من غير تعيين ما يضاف إليه تدخل فيه الأمور الاعتبارية أيضا، وقوله: (وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة) وقوله تعالى: (ولو شاء الله لجعلكم

أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدى من يشاء ولتسئلن عما كنتم تعملون).

وقول النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم: (لا حول ولا قوة إلا بالله) وتعلق القدرة والإرادة وصرفهما من الحول المنفي عن العبد المحصور في الله تعالى، وقوله: (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) ولفظ ما من ألفاظ العموم تشمل الأمور الاعتبارية كالإرادة الجزئية عند الماتريدية والقدرة الجزئية، والجملة الأولى تقتضى دخولها تحت مشيئة الله تعالى، والجملة الثانية تقتضى عدم تحققها على تقدير عدم دخولها تحت مشيئة الله تعالى، فهذا الحديث يدل على أن كل ما شاء الله واقع، والنصوص المتقدمة دالة على أن كل ما هو واقع فهو أثر قدرة الله تعالى، فينتج أن كل ما شاء الله فهو أثر قدرته إلى غير ذلك من النصوص التى لا مجال هنا لايرادها ويصعب حصرها.

واستدل الأشاعرة على أن العبد كاسب لأفعاله وليس بخالق لها من المعقول بأن الخلق يقتضى العلم التفصيلي بالمخلوق دون الكسب قال الله تعالى: (ألا يعلم من خلق) والإنسان ليس بعالم بتفاصل أفعاله وإذا تأمل الإنسان في حركات أعضائه في المشي، والأخذ، والبطش ونحو ذلك مما يحتاج إلى تحريك العضلات وتمديد الأعصاب وغير ذلك ظهر له جهله بتفاصيلها ظهورا جليا.

قال السيالكوتي في حاشيته على شرح العقائد النسفية [245] في بيان ذلك: إن الخلق إفاضة الوجود فهو موقوف على العلم التفصيلي، لأن الأزيد والأنقص مما أتى به ممكن، وكذلك كل فعل من أفعاله يمكن وقوعه على وجوه مختلفة وأنحاء شتى، فوقوع ذلك المعين لأجل القصد إليه بخصوصه. والقصد إليه بخصوصه موقوف على العلم به كذلك لأن القصد الجزئي لا ينبعث عن العلم الكلي كما تشهد به البديهة، والخلق إعطاء الوجود لأمر جزئي، فما لم يتصور بوجه جزئي لا تتعلق الإرادة به، بخلاف الكسب فإنه عبارة عن صرف الإرادة والقدرة نحو المقدور من غير أن يكون له تأثير في إيجاده فيكفيه العلم الإجمالي. إنتهى.

وإذا كانت قدرة العبد عند الأشعري غير مؤثرة لا في الفعل ولا في وصفه ولا في تعلق كل من الإرادة والقدرة به ، فما معنى كون العبد مختارا عنده؟وما هو الفرق بين هذا المذهب ومذهب الجبرية؟

والجواب: أن معنى كونه مختارا عنده كون فعله اختياريا مسبوقا بالقصد، فلما كان الفعل مسبوقا بالقصد كان اختياريا بهذا المعنى، ولما لم يكن قبل القصد قصد آخر لا ن القصد مخلوق لله تعالى في العبد بدون تأثير لقدرته فيه، وهذا القصد عبارة عن الإرادة الجزئية لم يكن القصد مسبوقا بالقصد ، فلم يكن اختياريا، وهذا معنى قول الأشعري: (أن العبد مختار في أفعاله مضطر في اختياره أو في إرادته) قاله مولانا الشيخ خالد. وقريب منه ما قاله شيخ الإسلام مصطفى صبري في كتابه " موقف البشر " [صـ 175]: إن الجبر بمعنى كون الإنسان يتابع إرادة الله تعالى ولا يخالفها مطلقا –وهو مذهب الأشعرية- من حيث كونه جبرا معنويا، وعدم مشابهته الجبر المتعارف بمعنى الإكراه، لا يمنع مختارية العباد، وتصح معه مسؤليتهم، فإذا كانت إرادة الله تعالى تميل إرادة البشر إلى متعلقها من غير تضييق وإرهاق، بل بطريق الإقناع والإرضاء به وتزيينه له وتحبيبه إليه، وكان الإنسان يعمل على وفق إرادته وقناعته، فليس هناك جبر، ولا مخلص عن المسؤلية.

وقال: صـ[55] وتلخيص ما يفترق به مذهب الأشاعرة عن مذهب الجبر أن الجبرية لا قدرة عندهم للإنسان ولا إرادة، حتى ولا فعل، وعند الأشاعرة له قدرة لكن لا تأثير لقدرته في جنب قدرة الله تعالى، وله أفعال والله خالقها، وله إرادة أيضا تستند أفعاله إليها، ولذا يعد مختارا في أفعاله، ويكفي فيه وفي تسمية أفعاله أفعالا اختيارية استناد تلك الأفعال إلى إرادته واختياره.

هذا هو مذهب الأشاعرة في المسألة،وأما غيرهم من علماء الكلام من أهل السنة الذين اعترفوا بأن الله تعالى خالق كل شيء، وأرادوا مع ذلك تخليص العباد في أفعالهم من الجبر، فلم يروا ما ذهب إليه الأشاعرة كافيا في ذلك، فاحتاجوا إلى البحث عن أمر يصدر منهم عند أفعالهم ويكون لهم تأثير فيه من غير أن يرتقي ذلك التأثير إلى

درجة الخلق والإيجاد، وسموا هذا التأثير كسبا اصطلاحا منهم على هذا اللفظ دون الخلق والايجاد والفعل، فالتزموا أن يكون ذلك الأمر دون الموجود لئلا يبلغ التأثير المتعلق به مبلغ الخلق، فلا مانع عندهم أن يصدر من العباد ما لا يجعلهم شركاء لله في خلقه، فالله يخلق والإنسان يكسب.

ثم اختلفوا في تعيين ما هو مكسوب للعبد عند أفعاله، فنشده الماتريدية في إرادته الجزئية، والقاضي أبو بكر في وصف الفعل،وصدر الشريعة في الفعل بالمعنى المصدري. ونتكلم فيما يلى على هذه المذاهب، فنقول:

{مذهب الماتريدية في الكسب}

6- وأما الكسب عند الماتريدية فهو عبارة عن الإرادة الجزئية التى هي عندهم عبارة عن تعلق إرادته الكلية بالفعل وصرفها إليه، وهي عندهم من الأمور الاعتبارية وقد عبر عنها ابن الهمام في المسايرة بالعزم المصمَّم، وفسره بتوجه العبد توجها صادقا للفعل طالبا إياه، لكن مقتضى سياق كلام ابن الهمام أنه يرى أن العزم المصمم من الموجودات الخارجية كما ذهب إليه الأشاعرة. ومغايرة الإردة الجزئية للفعل بالمعنى المصدري وبالمعنى الحاصل بالمصدر بديهية، لأنها أمر متقدم عليهما ذاتا ومتأخر عنهما وصفا، بمعنى انها لا تسمى كسبا إلا بعد خلق الله تعالى الفعل، وإن كان الخلق متفرعا عليها عادة، كالرمي لا يسمى قتلا إلا عقب خلق الله تعالى الموت وإن كان الموت ناشئا عنه.

والماتريدية ذهبوا إلى أن الإرادة الجزئية التى هي الكسب عندهم أثر قدرة العبد، وأما المعنى المصدري والحاصل بالمصدر فهما عندهم مخلوقان لله تعالى. قالوا:

إن الله تعالى خلق للعبد إرادة كلية ومكنه من أن يعلقها بكل من الأمرين _ الفعل والترك_ وأن يصرفها إليه على البدل باختيار منه من غير وجوب عليه لانه ينافي الاختيار، فتعليق العبد هذه الإرادة الكلية بواحد معين وصرفها إليه فعل للعبد وأثر لقدرته، لا مخلوق لله تعالى.

قالوا: ولا يلزم من هذا أن يكون هناك موجود مخلوق لغير الله تعالى، لان هذا التعلق والصرف الذي هو أثر قدرة العبد أمر اعتباري لا وجود له في الخارج كما عرفت. والخلق إعطاء الوجود للموجود الخارجي كالحاصل بالمصدر وهو مخصوص بالله تعالى.

والفرق بين مذهب الماتريدية ومذهب ابن الهمام أن الماتريدية جعلوا الإرادة الجزئية من الأمور الاعتبارية، وأما ابن الهمام فيرى –كما هو مقتضى سياق كلامه- أنها من الأمور الموجودة في الخارج ذاهبا إلى تخصيص النصوص الدالة على أن الله تعالى خالق كل شيء بما عدى العزم المصمم وذلك لدفع الجبر وتصحيح التكليف.

والفرق بين مذهبه ومذهب المعتزلة أن المعتزلة يقولون: إن العبد خالق لأفعاله الأختيارية كلها، وهو يقول: إنه خالق للعزم المصمم فقط .

ونود أن ننقل هنا كلاما قيما للمحقق الكبير الشيخ خالد البغدادي في بيان مذهب الماتريدية في الكسب . قال في رسالته العقد الجوهري في الفرق بين كسبي الماتريدي والأشعري وهي مدرجة ضمن مكتوباته:

واعلم أن الإرادة الجزئية عند الماتريدية صادرة عن العبد باختياره واثر لقدرته عندهم، لأنهم مع منعهم أن يكون العبد موجدا إجماعا من محققيهم يجوزون أن يكون له قدرة ما تختلف بها النسب والإضافات على وجه لا يلزم منه وجود أمر حقيقي أصلا كما صرح به صدر الشريعة في التوضيح، ونسبه إلى مشايخ الماتريدية، وأفاده المولى حسن الجلبي في حاشية شرح المواقف،

وهي شرط أو سبب عادي لخلق الله تعالى الفعل، وتتعلق بوصف الفعل أعني كونه طاعة أو معصية، كلطم اليتيم إن أريد به تأديبه فطاعة أو إهانته فمعصية، فهي أي الإرادة الجزئية اثر لقدرة العبد.

ووصفُ الفعل الذي هو أيضا أمر اعتباري عدمي كما تدل عليه الكلية المارة عن أهل الحق - أي أن الموجود لا يكون إلا اثر قدرة

الله تعالى -وصرح به غير واحد من فضلاء المذهبين، - أثر لها أي للإرادة الجزئية واثر الأثر اثر ، والأمر العدمي - وهو الكسب هنا_ يجوز أن يتوقف عليه الأمر الموجود وهو الحاصل بالمصدر كعدم الموانع

: فاندفع بهذا أمور

احدها: كيف يترتب الموجود في الخارج على غير الموجود فيه

والثاني: أن قولهم: اثر القدرة هو العزم المصَمَّمَ ... ينافي قولهم هو كون الفعل طاعة أو معصية

والثالث: أن معنى كون القدرة مؤثرة عندهم إن كان أنها من الشروط العادية مثلا فهو عين مذهب الأشعري، أو أنها مؤثرة بالإيجاد في أصل الفعل فهو عين مذهب الاعتزال إن أريد التأثير بالاستقلال، وعائد إلى مذهب الاستاذ إن أريد على جهة الإعانة والإسعاد ...

ووجه الاندفاع أنها _ أي قدرة العبد_ لا تأثير لها في أصل الفعل كما عند المعتزلة والأستاذ، ومؤثرة في أمرين اعتباريين هما الإرادة ووصف الفعل بالطاعة والمعصية ، بخلاف مذهب الأشعري، فإنها لا تأثير لها عنده حتى فيهما.

وزعم بعضهم أن العدم لا يصير أثرا للقدرة ولا معنى لتأثير القدرة في شيء إلا إخراجه إلى الوجود. ومنشأه عدم الفرق بين الأعدام الأزلية، والأعدام الحادثة بعد الوجود، والأمور الاعتبارية المتجددة، فإن الأولى لا تصير أثر للقدرة ... والأخيرين لا خلاف في جواز صيرورتهما أثر القدرة كالحوادث الموجودة، والمنكر لهذا معذور لعدم إطلاعه بشرط أن لا ينازع فيه

وقوله : (لا معنى لتأثير القدرة في شيء إلا إخراجه إلى الوجود) لا معنى له، لان من جملة معاني تأثير القدرة في شيء إخراجه إلى نفس الأمر ، ومنها إعدامه، ومنها إفاضة الوجود عليه.

أن قلت : فهلا لزمت الشركة التي بالغت في الفرار عنها وما الفرق بين هذا التأثير والتأثير الذي انكرته على الإمام ابن الهمام (وهو تأثير قدرة العبد في إيجاد الموجود الخارجي)؟

. قلت بينهما فرق عقلا ونقلا

أما الأول فلأن إفاضة الوجود أتم وابلغ من تفرع الأمر الاعتباري، بل لا نسبة بينهما، ومن ثمة رتب الحق تعالى على الخلق الذي هو عين إفاضة الوجود استحقاق العبدية في آيات شتى

وأما الثاني فلأنه تبارك وتعالى أطلق مرارا على نفسه المقدسة أنه خالق كل شيء ، والخلق بمعنى الإيجاد ، والشيء باصطلاح أهل السنة بمعنى الموجود، والأمر الاعتباري والحال ليسا بموجودين ، فجعل الموجود أثر قدرة العبد يصادم النصوص بخلاف الأمر الاعتباري والحال.

وبه يندفع استعظام بعضهم أيضا مطلق تأثير القدرة ، لأنه ناشئ عن عدم الفرق بين الإيجاد وبين التأثير في الأمر الاعتباري. انتهى كلام الشيخ خالد.

{مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني}

6- مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني أن قدرة الله تعالى مؤثرة في أصل الفعل، وقدرة العبد مؤثرة في وصفه، كلطم اليتيم، من حيث هو حركة مخلوق لله تعالى ومن حيث كونه طاعة ومعصية أثر لقدرة العبد، فإن عزم التأديب فطاعة، وإن عزم الإيذاء فمعصية، وهذا المذهب -كما قال ابن أبي شريف في شرح المسايرة (111) وغيره-هو عين مذهب الماتريدية، فإن قدرة العبد عندهم مؤثرة في العزم المصمم، وهو عبارة عن تعلق إرادة العبد بالفعل، وكون الفعل طاعة أو معصية أثرللعزم، لأن العبد قد عزم على أحدهما، فالفعل إنما اكتسب أحد هذين الوصفين من عزمه الذي هو أثر قدرته عنده فيكون الوصف أثر قدرته لأنه أثر عزمه الذي هو أثر قدرته، وأثر الأثر أثر. والفرق بين المذهبين أن القاضي لم يصرح بالعزم المصمم، وبكيفية تأثير قدرة العبد في وصف الفعل، وهو على ما ذكرناه. والماتريدية لم يصرحوا بالتأثير في وصف الفعل،

لكن لزمهم ذلك من قولهم بتأثير قدرة العبد في الإرادة الجزئية لأن وصف الفعل أثر عنها.

والقاضي لم يقصد خصوص وصف الطاعة والمعصية، بل أراد عموم وصف الأفعال، وذلك أن أفعال الجوارح كلها عبارة عن حركات متصفة بصفات وإنما تتمايز فيما بينها بتلك الصفات كالقيام والقعود والمشي والصلاة والزنا فالحركات مخلوقة لله تعالى، والصفات أثر قدرة العبد عند القاضي، ويقال مثل هذا في أفعال النفوس فإنها حركات نفسية مع صفات. صرح بهذا العموم السيد الشريف في شرح المواقف (8/147) حيث قال صاحب المواقف: (وقال القاضي على أنه تتعلق قدرة الله بأصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية)، فشرح السيد هذا الكلام بقوله: (بصفته أعنى (بكونه طاعة ومعصية) إلى غير ذلك من الأوصاف التى لا يوصف بها أفعاله تعالى)، فأضاف إلى كلام المتن قوله: بصفته، وقوله: إلى غير ذلك من الأوصاف التى لا يوصف بها أفعاله تعالى. فذكر المتكلمين للطاعة والمعصية في بيان مذهب القاضي إنما هو على سبيل المثال، لا لأن التأثير خاص بهما كما توهمه البعض، وذلك لأن كلام القاضي كغيره مفروض في الأفعال الإختيارية كلها، ولا توصف كلها بالطاعة والمعصية كالمباحات وكالأفعال قبل ورود الشرع.

{مذهب صدر الشريعة}

7- ذهب صدر الشريعة إلى أن أثر قدرة العبد هو الفعل بمعنى المصدري ويعبر عنه بالإيجاد والتأثير، وهو صرف القدرة الكلية نحو الحاصل بالمصدر قال: الفعل بالمعنى المصدري يتحقق باختيار الفاعل، وهو أثر الفاعل المختار صادر عنه، لا بمعنى أنه أوجده في الخارج لأنه من الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج، ولا بمعنى انه جعل التعلق تعلقا أو موجودا أو متعلقا بالفعل، بل بمعنى انه -أي الفاعل المختار- جعل القدرة متعلقةً بالأثر الذي هو الحاصل بالمصدر.

وصدور الفعل بهذا المعنى عن الفاعل المختار بنفسه بلا واسطة تأثير آخر، بمعنى أن إيجاد الإيجاد نفس الإيجاد، كما قيل: إن وجود الوجود عين الوجود، بمعنى أن وجود الوجود بنفسه لا بوجود آخر. وهنا نقول: إن الإيجاد صادر عن الفاعل بنفسه لا بواسطة تأثير إيجاد آخر وإيجاده، و الا لزم أن يصدر منا حال صدور الأثر تأثيرات غير متناهية، كما يلزم نظيره في الوجود. والوجدان يكذب ذلك.

(مناط التكليف في المكلف)

8- ومن هذا التفصيل ظهر أن مراد أهل السنة بالكسب في قولهم: (أن للعبد كسبا كلف به) هو الإرادة الجزئية عند الماتريدية والفعل بالمعنى المصدري، وهو تعلق قدرة العبد الكية بأمر معين عند الأشاعرة وصدر الشريعة، لكن الأشاعرة يرون أن هذا التعلق أثر قدرة الله تعالى، لا أثر قدرة العبد، ويرى صدر الشريعة أنه أثر قدرة العبد، وليس المراد بالكسب الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر، فالذي كلف به العبد هو الإرادة الجزئية أو المعنى المصدري، لا الحاصل بالمصدر كما هو ظاهر كلا م التفتازاني حيث قال: (أن مناط التكليف هو المعنى الحاصل بالمصدر) ، على أن الحاصل بالمصدر ليس باختياري فلا يكون مناطا للتكليف ، بخلاف المعنى المصدري، أو الإرادة الجزئية إلا أن يفسر الاختياري بالحاصل بالاختيار ، بان يكون موقوفا على أمر اختياري،

نعم الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر هو المقصود بالتكليف، لكنه ليس مناطا للتكليف ولا متعلَقا له ، أي إن الله تعالى كلف العبد بصرف إرادته أوقدرته لأمر معين - وهو الكسب- ليترتب على هذا الصرف ذلك المعين الذي هو الحاصل بالمصدر، فالمكلف به هو هذا الصرف، والمقصود بالتكليف هو الحاصل بالمصدر، وهو مترتب على هذا الصرف، ولعل هذا مراد التفتازاني بقوله الآنف.

(حاصل ماتقدم)

9- والحاصل أن الكسب عند الاشاعرة وصدر الشريعة عبارة عن تعلق قدرة العبد بالفعل، على أنه أثر قدرة الله عند الأشاعرة، وأثر

قدرة العبد عند صدر الشريعة، وعند الماتريدية عبارة عن تعلق إرادته بالفعل.

وهذا التعلق عند الماتريدية أثر لقدرة العبد وهو الأثر الوحيد لها عندهم، وبذلك يكون الماتريدية وصدر الشريعة قد تخلصوا من الجبر تخلصا جليا ، لأنه إذا كان تعلق الإرادة الذي هو منشأ تعلق قدرته وهو منشأ الأفعال الاختيارية أثر قدرة العبد أو كان تعلق القدرة نفسه أثر قدرة العبد فقد انتفى الجبر تماما، وثبت الاختيار ثبوتا جليا.

وأما الأشاعرة فتعلق الإرادة عندهم كتعلق القدرة وهو الفعل بالمعنى المصدري وكالفعل بمعنى الحاصل بالمصدر أثر لقدرة الله تعالى، لا تأثير لقدرة العبد في شيء منها ومن أجل ذلك قيل: إن مذهب الأشاعرة جبر خفي، وقالوا : إن العبد عندهم مضطر في صورة مختار، وصار الكسب عند الأشعري مضرب المثل في الخفاء، فقالوا: الشيء الفلاني أخفى من كسب الأشعري.

لكن الأشاعرة مع ذلك قالوا أن للعبد إختيارا به صار محلا للتكليف، وذلك لقيام الدلائل القطعية علي هذا الاختيار.

منها دفع الجبر المصحح للتكليف ولورود الأمر والنهي.

ومنها التفرقة الضرورية بين حركتي البطش والارتعاش

ومنها الشعور النفسي الذي لا يخالطه شك بالاختيار

ومنها ظواهر النصوص من الكتاب والسنة حيث نسبت أفعال العباد إليهم ، مثل قوله تعالى: (ما رميت إذ رميت ولكن الله رمى) حيث أثبت الله تعالى للنبي $ ما هو باختياره وداخل تحت قدرته وهو أصل الرمي ، ونفى عنه ما هو خارج عن قدرته واختياره ، وهو إيصال الرمل المرمي إلى أعين الأعداء.إلى غير ذلك من النصوص يصعب حصرها.

وقالت الاشاعرة في بيان مذهبهم : قد وردت النصوص بأن كل أمر أثر لقدرة الله تعالى ، وأنه لا أثر لقدرة العبد في شيء منها، مثل قوله تعالى (الله خالق كل شيء) و (والله خلقكم وما تعملون)

و(هل من خالق غير الله) و(قل إن الأمر كله لله) و(لله الأمر من قبل ومن بعد) ومثل قوله صلى الله عليه وسلم (لا حول ولا قوة إلا بالله) وتعلق الإرادة والقدرة من الحول المنفي عن العبد المحصور في الله تعالى. إلى غير ذلك من النصوص الكثيرة التي يصعب إحصائها.

وكذلك قامت الدلائل القطعية على أن العبد مختار في أفعاله، من هذا الدلائل ما ذكرناه آنفا. قالوا: فنقول: بمقتضى كل من النصوص ومن الدلائل المذكورة، ونقول: إن العبد مختار لقيام الدلائل عليه ، ولا علينا أن لا نستطيع الإفصاح عن اختياره فان العلم بالشيء لا يستلزم العلم بكيفية ذلك الشيء، ونقول: إن الجمع بين هذين الأمرين سر القدر، ووراء طور العقل .

وقالوا: إن غموض المذهب دليل على كونه الأقرب إلى الصواب، والدليل على ذلك نهي السلف عن الخوض في القدر، وقولهم: إنه سر الله تعالى

قال الإمام الغزالي: لما بطل الجبر المحض ببداهة الفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار، وبطلت خالقية العبد بالأدلة العقلية والنقلية المبسوطة في الكتب الكلامية، وجب اعتقاد أن فعل العبد مقدور بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد على وجه آخر معبر عنه بالكسب انتهى. قال مولانا الشيخ خالد بعد نقله لهذا الكلام: وحاصله: أن للقدرة الحادثة علاقة بالمقدور عليها مدار التكليف والثواب، ووجود هذه العلاقة بديهي، وهي المسماة بالكسب، ولا يلزم أن نعلم حقيقتها وكيفيتها. وهو في غاية الحسن و ملائم لقواعد السنة السنية الغراء إذ المسألة مما لا بد فيها من نوع تفويض في الكيفية مع الاعتقاد الراسخ في أصله.

ومذهب الأشاعرة أوفق بالنصوص، ومذهب الماتريدية وصدر الشريعة أوفق بالمعقول،

فمن أراد إبقاء النصوص على ظواهرها بدون تخصيص لها اضطر إلى القول بمذهب الأشاعرة. وتخصيصُ هذه النصوص الكثيرة التي لم يرد واحد منها خاصا ليس بالأمر الهين

ومن أراد حل المسألة بطريق معقول اضطر إلى القول بمذهب الماتريدية، أو مذهب صدر الشريعة وإلى تخصيص النصوص الصريحة في أن كل أمر أثر عن قدرة الله تعالى بما عدى تعليق العبد أرادته أو قدرته بالفعل، وإلى إخراج هذا التعليق عن هذه العمومات.

هذا ما تحرر لنا في بيان هذه المسألة. والله تعالى اعلم بالصواب

التقسم الثلاثي للتوحيد بين الأشاعيرة وابن تيمية

بسم الله الرحمن الرحيم

قسم الأشاعرة التوحيد إلى ثلاثة اقسام: توحيد الذات، و توحيد الصفات، وتوحيد الأفعال.

وكذلك قسم ابن تيمية التوحيد إلى ثلاثة أقسام: توحيد الربوبية، وتوحيد الألوهية وتوحيد الأسماء والصفات. ومقصدنا في هذا البحث أن نبين أن أيُّ التقسيمين أقرب إلى الصواب، وأولى بالقبول.

فننقل أولا كلام الأشاعرة في التوحيد وأقسامه، ثم كلامهم على الكفر وأسبابه وأقسامه، وبعد ذلك نثنِّي على تقسيم ابن تيمية للتوحيد ونتكلم عليه، فنقول:

قد قسم الأشاعرة التوحيد إلى ثلاثة أقسام: توحيد الذات، وتوحيد الصفات، وتوحيد الأفعال. قال كمال الدين ابن أبي شريف في المسامرة شرح المسايرة (43): التوحيد هو اعتقاد الوحدانية في الذات والصفات والأفعال. أي إنه ثلاثة أقسام: توحيد الذات، وتوحيد الصفات، وتوحيد الأفعال.

وقد يختصر الأشاعرة: فيقولون: التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الألهية وخواصها. قال سعد الدين التفتازاني في شرح المقاصد (3/27):

حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الألهية وخواصها، ولا نزاع لأهل الإسلام في أن تدبير العالم، وخلق الأجسام، واستحقاق العبادة، وقدم ما يقوم بنفسه، كلها من الخواص...

وبالجملة فنفي الشريك في الألهية ثابت عقلا وشرعا، وفي استحقاق العبادة شرعا (وما أمروا إلا ليعبدوا إلها واحدا لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون) [التوبة 31].

وقال ابن الهمام في المسايرة: (لما ثبت وحدانيته في الألهية ثبت استناد كل الحوادث إليه).

وقال ابن أبي شريف في شرحه: الألهية الاتصاف بالصفات التي لأجلها استحق أن يكون معبودا، وهي صفاته التى توحد بها سبحانه فلا شريك له في شيء منها، وتسمى خواص الألهية، ومنها الإيجاد من العدم وتدبير العالم والغنى المطلق (المسامرة 58)

وقال أيضا: (صـ 43): واعلم أن الوحدة تطلق بمعنى انتفاء قبول الإنقسام، وبمعنى انتفاء الشبيه، والباري تعالى واحد بكل من المعنيين أيضا. أما الأول: فلتعاليه عن الوصف بالكمية والتركيب من الأجزاء والحد والمقدار. وأما الثاني: فحاصله انتفاء المشابه له تعالى بوجه من الوجوه.

وأما كلام الأشاعرة على الكفر وأسبابه وأقسامه فننقل فيه كلام ابن الهمام في المسايرة مع شرحه لابن أبي شريف وذلك لما اشتمل عليه كلامهما من بيانات تتعلق بموضوع التوحيد والشرك، ومن الاستدلال على وجود الله تعالى بالأدلة القرآنية وبشهادة الفطرة. وابن الهمام وإن كان حنفي المذهب لكنه جار على منهج الأشاعرة في العقيدة، وأما كمال الدين ابن أبي شريف فهو شافعي أشعري. وإليك كلامهما

الأصل الأول العلم بوجوده) تعالى، وأولى ما تستضاء به من) الأنوار، ويسلك من طرق الاعتبار ما اشتمل عليه القرآن، فليس بعد بيان الله تعالى بيان (وقد أرشد سبحانه إليه) أي إلى وجوده تعالى (بآيات نحو) قوله تعالى: (إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات. و) نحو (قوله): (أفرأيتم ما تمنون أأنتم تخلقونه أم نحن

الخالقون. و) قوله تعالى: (أفرايتم ما تحرثون أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون لو نشاء لجعلناه حطاما) أي متحطما وهو المتكسر ليبسه (و) قوله تعالى (أفرايتم الماء الذي تشربون أأنتم أنزلتموه من المزن) أي: السحاب (أم نحن المنزلون) لو نشاء لجعلناه أجاجا. أي شديد الملوحة لا يمكن ذوقه (و) قوله تعالى: (أفرئيتم النار التي تورون أأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون).

فمن أدار نظره في عجائب تلك المذكورات من الأرضين والسماوات وبدائع فطرة الحيوان والنبات، وسائر ما اشتملت عليه الآيات (اضطره) ذلك (إلى الحكم بأن هذه الأمور مع هذا الترتيب المحكم الغريب لا يستغنى كل) منها (عن صانع أوجده) من العدم (وحكيم رتبته) على قانون أوضع فيه فنونا من الحكم (وعلى هذا درجت كل العقلاء إلا من لا عبرة بمكابرتهم) وهم بعض الدهرية.

وإنما كفروا بالإشراك) حيث دعوا مع الله إلها آخر).

ونسبة) أي بنسبة (بعض الحوادث إلى غيره تعالى وإنكار) أي) وبإنكار (ما جعل الله تعالى إنكاره كفرا كالبعث وإحياء الموتى).

ومثل المصنف الذين أشركوا بقوله: (كالمجوس بالنسبة إلى النار) حيث عبدوها، فدعوها إلها آخر، تعالى الله عن ذلك (والوثنيين بالأصنام) أي بسببها فإنهم عبدوها.

والصائبئة بالكواكب) أي بسبب الكواب حيث عبدوها من دون الله) تعالى.

وأما نسبة الحوادث إلى غيره تعالى فالمجوس ينسبون الشر إلى أهرمن، والوثنيون ينسبون بعض الآثار إلى الأصنام كما أخبر الله تعالى عنهم بقوله: (إن نقول إلا اعتراك بعض آلاهتنا بسوء)، والصابئون ينسبون بعض الآثار إلى الكواكب، تعالى الله عما يشركون.

واعترف الكل بأن خلق السماوات والأرض والألوهية الأصلية لله) تعالى. قال الله تعالى: (ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله) (فهذا) أي الإعتراف بما ذكر (كان) ثابتا (في فطرهم)

من مبدأ خلقهم، قد جبلت عليه عقولهم. قال الله تعالى: (فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذالك الدين القيم، ولكن أكثر الناس لا يعلمون).

ولذا) أي لكون الإعتراف بما ذكر ثابتا في فطرهم (كان المسموع) من الأنبياء)-المبعوثين عليهم أفضل الصلاة والسلام- (دعوة الخلق إلى التوحيد) والمراد به هنا إعتقاد عدم الشريك في الألوهية وخواصها كتدبير العالم، واستحقاق العبادة، وخلق الأجسام، بدليل أنه بين التوحيد بقوله: (شهادة أن لا إله إلا الله، دون أن يشهدوا أن للخلق إلها) لما مر من أن ذلك كان ثابتا في فطرهم، ففي فطرة الإنسان وشهادة آيات القرآن ما يغنى عن إقامة البرهان. انتهى كلام المسايرة مع شرحها المسامرة (15-16-17).

هذا هو كلام الأشاعرة في التوحيد وفي الشرك حيث فسروا التوحيد بإعتقاد الوحدانية لله تعالى في الذات والصفات والأفعال، أي اعتقاد أنه لا يوجد ذات مثل ذاته، ولا يوجد لغيره صفات مثل صفاته وأنه المتفرد بخلق الأشياء وإيجادها وليس لغيره أي دخل في خلق الأشياء وإيجادها.

وبعبارة أخرى: التوحيد: اعتقاد عدم الشريك في الإلوهية وخواصها. والإلوهية هي الإتصاف بالصفات التى لأجلها استحق أن يكون معبودا.

وهذه الصفات هي المسمات بخواص الإلوهية، وهي خلق العالم، وتدبيره واستحقاق العبادة، والتفرد بحق التشريع، والغنى المطلق عن غيره.

وقد يعبرون عن هذا التوحيد بنفي التشبيه أي: اعتقاد أنه لا مشابه له تعالى بوجه من الوجوه لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله ((ليس كمثله شيء وهو السميع العليم)).

هذا هو معنى التوحيد، وهو الذي به بعثت الأنبياء، ويقابله الشرك، وهو اعتقاد الشريك لله تعالى في ذاته، أو في صفاته أو في أفعاله.

وبعبارة أخرى هو اعتقاد الشريك في الإلهية وخواصها أو شيء من خواصها.

وبعباة أخرى هو اعتقاد المشابه لله تعالى في ذاته أو في صفاته أو في أفعاله.

وقد يطلق التوحيد على نفي قبول الانقسام لتعاليه تعالى عن الوصف بالكمية والتركيب من الأجزاء والحد والمقدار.

هذا حاصل كلام الأشاعرة في التوحيد والشرك، وهو كلام دقيق محقق لا غبار عليه.

وأما التقسيم الثلاثي للتوحيد الذي قرره ابن تيمية فنتكلم عليه بشيء من التوسع ونبدأ أولا بالكلام على توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية.

وقبل الخوض في ذلك نتكلم على كلمتي الربوبية والألوهية. فنقول وبالله التوفيق:

الربوبية: اسم موضوع للدلالة على الصفات التى يتصف بها الرب الخالق جل وعلا أي الصفات التى يقتضيها كونه تعالى ربا.

والرب: في الأصل مصدر رَبّ يَرُبُّ، يقال: رَبَّ فلانٌ الولد أو الصبي أو المهر يَرُبُّهُ ربا، كما يقال: رباه يربيه تربية، والتربية –كما يقولون- تبليغ الشيء إلى الكمال شيئا فشيئا.

ثم نقلت كلمة الرب من معنى المصدر إلى معنى المربي، ثم توسع في معناها فأطلقت على السيد والأمير، ومالك الشيء، والمنعم إلى غير ذلك من المعاني القريبة لأصل معناه. ولما كانت التربية الحقيقية لكل المخلوقات بخلقها ابتداء، وإمدادها بالبقاء ورعايتها وتنميتها، صفة من صفات الرب جل وعلا كان سبحانه هو رب العالمين، ورب كل شيء فالربوبية هي الوصف الجامع لكل صفات الله ذات العلاقة والأثر في مخلوقاته واسم الرب هو الإسم الدال على كل هذه الصفات.

وأما كلمة الألوهية فبمعنى العبادة، ويقال فيها: ألوهة وإلهة، وقال أهل اللغة: التأله هو التعبد والتنسك، والتأليه هو التعبيد، وقالوا: إله على وزن فعال هو بمعنى مفعول، أي: مألوه بمعنى معبود، سواء

كان معبودا بحق أم بباطل، فالإله هو المعبود.(انظر لسان العرب والقاموس المحيط).

فظهر من هذا أن الألوهية بمعنى العبادة، وليس بمعنى الكون إلها، وأن إطلاقه على هذا المعنى في كلام كثير من العلماء لحن، وإنما الذي يصح إطلاقه على هذا المعنى هو كلمة الإلهية مصدر جعلي من كلمة الإله، وهو الذي استعمله المحققون من العلماء، فمعنى لا إله إلا الله لا معبود بحق إلا الله، بمعنى لا متصف بالصفات التي لأجلها استحق أن يكون معبودا إلا الله، وهذه الصفات هي المسماة بخواص الإلوهية، وهي خلق العالم وتدبيره وتربيته أي تبليغه إلى الكمال شيئا فشيئا، والغنى المطلق عن غيره، وافتقار ما سواه إليه وتفرده بحق التشريع، ويتفرع عن هذه الصفات وينبنى عليها استحقاق العبادة.

فظهر من هذا أن توحيد الإلهية أي إفراد الله تعالى بالعبادة متفرع عن توحيد الربوبية ومنبن عليه وملازم له، فالناس إنما يعبدون من يعتقدون فيه الربوبية سواء اعتقدوا فيه ربوبية كبيرة مطلقة، وهذا ما أثبته المتألهون لله تعالى، أم اعتقدوا فيه ربوبية محدودة صغيرة مستمدة من الرب الأكبر، وهذا ما كان يعتقده معظم أصناف الذين كانوا يعبدون إلها أو آلهة من دون الله في معبوديهم، فإن معظمهم كانوا يعبدونهم بناء على اعتقادهم أن الله تعالى قد فوض إليهم التصرف في بعض الأمور، وتخلى لهم عنها بمعنى أن الله تعالى قد خولهم ربوبية صغيرة محدودة فاستحقوا بذلك أن يُعْبَدُوا استعطافا لرحمتهم، وابتعادا عن غضبهم وسخطهم. فمن أجل أنهم اعتقدوا فيهم الربوبية اعتقدوا فيهم الإلهية.

والذين يعبدون إلها أو آلهة من دون الله أصناف:

الصنف الأول: هم الذين تحدث الله عنهم بقوله: (ألا لله الدين الخالص والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى إن الله يحكم بينهم فيما كانوا فيه يختلفون إن الله لا يهدى من هو كاذب كفار) [الزمر 3].

فهذا الصنف من المشريكين يؤمنون بالله تعالى، ولا يعتقدون فيما يعبدونه من دون الله مشاركة لله لا في الخلق ولا في التصرف في أحوال أهل الأرض من رزق وصحة وحمل وولادة وكون الجنين ذكرا أو سليما، ونحو ذلك.

وإنما يعتقدون فيهم أن الله تعالى قد جعلهم وسطاء بينه وبين عباده، وأنه لا يتم تقرب العبد إلى الله تعالى إلا بواسطتهم وعن طريق تقريب هذا الوسيط لهم إلى الله تعالى

والصنف الثاني: هم الذين تحدث الله تعالى عنهم بقوله: (فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو كذب بآياته إنه لا يفلح المجرمون صلى الله عليه وآله وسلم ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعائنا عند الله قل أتنبؤن الله بما لا يعلم في السماوات والأرض سبحانه وتعالى عما يشركون) [يونس 17-18].

فهذا الصنف من المشركين لم يكونوا يعبدون آلهتهم لأجل أن تنفعهم في أمور دنياهم ولا لأجل أن لا تضرهم فيها بل كانوا يعبدونهم لأنهم كانوا يعتقدون في آلهتهم أنهم يملكون الشفاعة عند الله بدون إذن من الله، أو أن الله قد خولهم هذا التصرف الخاص وهو التصرف في الشفاعة، وأنهم يتصرفون في الشفاعة على حسب ما يشاءون لا على حسب ما يشاء الله تعالى.

وقد أشار الله تعالى إلى هذا المعنى بقوله تعالى: (أم اتخذوا من دون الله شفعاء قل أولو كانوا لا يملكون شيئا ولا يعقلون صلى الله عليه وآله وسلم قل لله الشفاعة جميعا له ملك السماوات والأرض ثم إليه ترجعون) [الزمر 43-44] فرد الله تعالى عليهم بأمرين: الأول: أنهم لايملكون شيئا لا الشفاعة ولا غيرها. وهذا رد على اعتقادهم أنهم يملكون الشفاعة عند الله بدون إذن من الله، فإن الملك يقتضى تصرف صاحبه فيما ملكه بدون إذن من أحد. والأمر الثاني: أن الشفاعة كلها لله فما من شافع يشفع إلا بإذنه، وليست الشفاعة وحدها لله، بل له ملك السماوات والأرض وإليه ترجعون، فيفصل بينكم ويجازيكم على وعقائدكم، أعمالكم.

فالمشركون من هذا الصنف كانوا يعتقدون في آلهتهم ملك الشفاعة والتصرف فيها حسب ما شاءوا لا حسب ما شاء الله، وكان المشركون يعبدونهم استعطافا لهم وجلبا لرحمتهم أن يشفعوا لهم عند الله.

والصنف الثالث من المشركين: كانوا يعتقدون في آلهتهم النفع والضر، وإنها تجلب لهم الخيرات وتدفع عنهم البلايا وتنصرهم على أعدائهم، ويعتقدون أن الله تعالى قد خولهم هذه الربوبية الصغيرة وتخلى لهم عنها كما يولي الملوك الولاة على المناطق الصغيرة، فكان هذا الصنف يعتقدون في آلهتهم هذه الربوبية الصغيرة ومن أجل ذلك كانوا يعبدونهم ويألهونهم.

وقد ذكر الله تعالى هذا الصنف بقوله: (واتخذو من دون الله آلهة لعلهم ينصرونصلى الله عليه وآله وسلم لا يستطيعون نصرهم وهم لهم جند محضرون) [يس 74-75]. وقوله تعالى: (واتخذوا من دون الله آلهة ليكون لهم عزا صلى الله عليه وآله وسلمكلا سيكفرون بعبادتهم ويكونون عليهم ضدا) [مريم 81-82].أي واتخذ المشركون من دون الله آلهة يعبدونها لتجازيهم على عبادتهم بأن تكون بتأثيراتها الغيبية سببا لعزهم وغلبتهم على أعدائهم.

وهذه الأنواع الثلاثة من الشرك هي التي كان عليها معظم المشركين من العرب في جاهليتهم. وربما كانوا يعتقدون في آلهتهم مجموع هذه المعاني الثلاثة أو اثنين منها.

والصنف الرابع من المشركين: كانوا يعطون حق التشريع الذي هو خاص بالله تعالى لغيره من الأحبار والرهبان وقد ذكر الله تعالى هذا الصنف بقوله: (اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله) [التوبة 31] وأشار إليه بقوله: (ولايتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله)[آل عمران64] فأعطى هذا الصنف من المشركين الأحبار والرهبان حق التشرع وهو من خواص الربوبية وصفاتها، فاتخذوهم بذلك أربابا، ثم أطاعوهم فيما شرعوا من الأحكام، وبذلك كانوا قد عبدوهم وألهوهم؛ فإن الإطاعة في التشريع نوع من العبادة.

والصنف الخامس: هم الذين يعتقدون فيمن يعبدونهم أنهم هم الأرباب وأنه لا خالق للسماوات والأرض ولا متصرف فيها إلا أرابابهم التى يعبدونها. وهؤلاء أصناف كثيرة فمنهم أهل التثنية وأهل التثليث ومنهم من يعددون الآلهة فوق ذلك.

وأهل هذا الشرك لهم أرباب يجعلونها مشتركة فيما بينها في الربوبية وتصاريفها في الكون، وقد يجسدونها في أجسام مادية، أو يعتقدون أنها قد تحل في أجسام مادية، أو تظهر بصور بشرية.

وهذه الأصناف الخمسة من المشركين هم الذين كانوا يعبدون آلهة من دون الله عن اقتناع، وكانوا يألهونها بناء على اعتقادهم فيها الربوبية إما ربوبية صغيرة محدودة مستمدة من ربوبية الله تعالى كما هو حال الأصناف الأربعة الأول، وهو حال معظم مشركي العرب في جاهليته، أو ربوبية حقيقية كبيرة كما هو حال الصنف الخامس.

الصنف السادس من المشركين: ناس كانوا لا يعتقدون في معبوداتهم شيئا من معانى الربوبية فلم يكونوا يعبدونها عن عقيدة واقتناع بل كانوا يعبدونها ويألهونها بناء على مصلحة اجتماعية وهو الحفاظ على الوحدة القومية، وعدم تفريق الكلمة فيها حيث كانت آلهتهم التي يعبدونها ويقدسونها بمثابة رموز رباط وحدة قومية، تجمع أفرادهم على مودة تسوقوهم على التعاون والتناصر وعلى كل ما تقتضيه الأخوة بين جماعة ذات كيان واحد.

وهذا ما كشفه إبراهيم عليه السلام لقومه. قال الله تعالى في معرض ذكر لقطات من قصة إبراهيم وقومه: (وقال إنما اتخذتم من دون الله أوثانا مودة بينكم في الحياة الدنيا ثم يوم القيامة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا ومأواكم النار وما لكم من ناصرين) [[العنكبوت 25]].

من هذا التصنيف للمشركين، ومما تقدم سرده من النصوص القرآنية، وهي غيض من فيض وقليل من كثير من النصوص المتعلقة بالموضوع، من هذا ظهر لنا أن الربوبية هي الأساس الذي تنبني عليه الإلهية، فمن كانت له الربوبية فمن حقه على مربوبيه

أن يؤلهوه، وظهر أن المشركين الذين كانوا يعبدون من دون الله آلهة عن عقيدة واقتناع إنما كانوا يعبدونهم ويألهونهم بناء على اعتقادهم فيهم الربوبية إما ربوبية صغيرة محدودة أو ربوبية أصلية مطلقة.

ومن هذا ظهر خطأ الذين يرون أن جميع العرب في جاهليتهم كانوا يؤمنون بتوحيد الربوبية لله عز وجل، إلا أنهم كانوا يعبدون مع الله آلهة أخرى فيتخذونها شركاء لله في إلهيته دون أن يجعلوها شركاء لله في ربوبيته.

وذلك لأن النصوص القرآنية ومنها ما أوردناه آنفا تبين أن أكثر العرب كانوا يجعلون مع الله شركاء في بعض صفات ربوبيته لا في كلها، ومن أجل ذلك كانوا يطلبون من شركائهم الرحمة والرزق والنصر، وكثيرا من مطالبهم الدنيوية، وكانوا يعبدون آلهتهم طمعا في أن يحققوا لهم ما يرجون بمعونات غيبية هي من خصائص الرب الخالق الذي بيده مقاليد كل شيء، وهو على كل شيء قدير.

ولما كانت الإلهية هي اللازم العقلي المباشر للربوبية، وكانت الربوبية في الوجود كله لله وحده لا شريك له فيها وجب عقلا وجوبا حتميا أن تكون الإلهية خاصة بالله وحده لا يشاركه فيها أحد.

ومن أجل هذه الحقيقة كان منهج القرآن الكريم للإقناع بتوحيد الإلهية لله وحده لا شريك له، يعتمد على تذكير ذوى الفكر بتوحيد الربوبية لله عز وجل، وأنه لا شريك له في الربوبية، أو على تنبيههم على هذه الحقيقة، ويعتمد في بعض النصوص على استئناف عرض أدلة تثبت أن الربوبية في الوجود كله لله وحده لا شريك له، وتراعى في هذا التنويع مقتضيات أحوال المخاطبين إبّان نزول النص.

ومن هذه النصوص القرآنية ما يلى: (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم) [البقرة21] (وما لي لا أعبد الذي فطرني وإليه ترجعون صلى الله عليه وآله وسلم أأتخذ من دونه

آلهة إن يردن الرحمن بضر لا تغني عنى شفاعنهم شيئا ولا ينقذونصلى الله عليه وآله وسلم إني إذا لفي ضلال مبين صلى الله عليه وآله وسلم إني آمنت بربكم فاسمعون) [يس 22-25] (رب السموات والأرض وما بينهما فاعبدوه واصطبر لعبادته هل تعلم له سميا) [مريم65] (واتخذوا من دون الله آلهة لا يخلقون شيئا وهم يخلقون ولا يملكون لأنفسهم ضرا ولا نفعا ولا يملكون موتا ولا حياتا ولا نشورا) [الفرقان3] (يا أيها الناس اذكروا نعمة الله عليكم هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والأرض لا إله إلا هو فأنى تؤفكون) [الفاطر 3] (ألا يسجدوا لله الذي يخرج الخبأ في السموات والأرض) [النمل 25] (قل أعوذ برب الناس ملك الناس إله الناس) [الناس1-3] جاء البيان في هذه السورة مرتبا ترتيبا عقليا منطقيا، فإثبات ربوبية الله للناس يلزم منه لزوما عقليا منطقيا إثبات كونه مالكا لهم فهم عبيده وكونه ملكا عليهم، ويلزم منهما لزوما عقليا منطقيا إثبات إلهيته لهم، وبما أنهم لا رب لهم غيره فلا إله لهم غيره.

والحاصل أنه قد استقر في عقول بني آدم أن من ثبتت له الربوبية فمستحق للعبادة ومن انتفت عنه الربوبية فهو غير مستحق للعبادة، فثبوت الربوبية واستحقاق العبادة متلازمان فيما شرع الله من شرائعه، وفي عقول الناس.

وعلى أساس اعتقاد الشركة في الربوبية بنى المشركون استحقاق العبادة لمن اعتقدوهم أربابا من دون الله تعالى، ومتى انهدم هذا الأساس من نفوسهم تبعه انهدام ما بني عليه من استحقاق غير الله للعبادة، ولا يسلم المشرك بإنفراد الله سبحانه بإستحقاق العبادة حتى يسلم بإنفراده عز وجل بالربوبية، وما دام في نفسه اعتقاد الربوبية لغيره عز وجل استتبع ذلك الإعتقاد في هذا الغير الإستحقاق للعبادة.

ولذلك كان من الواضح عند أولى الألباب أن توحيد الربوبية وتوحيد الإلهية متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر لا في الإعتقاد ولا في الوجود، وكان تقسيم التوحيد إلى توحيد الربوبية وتوحيد

الألوهية بناء على انفصال أحدهما عن الآخر وعدم التلازم بينهما من الخطأ الواضح، فإنه من اعترف أنه لا رب إلا الله كان معترفا بأنه لا يستحق العبادة غيره، ومن أقر بأنه لا يستحق العبادة غيره كان مذعنا بأنه لا رب سواه وهذا معنى لا إله إلا الله في قلوب جميع المسلمين.

ولذلك نرى القرآن في كثير من المواضع يكتفي بأحدهما عن الآخر، ويرتب اللوازم المترتبة على انتفاء أحدهما على انتفاء الآخر ليستدل بذلك على ثبوته، فانظر إلى قوله تعالى: (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) [الأنبياء 22] وقوله تعالى: (وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض) [المؤمنون 91] حيث رتب على تعدد الإله ما يترتب على تعدد الرب من فساد السموات والأرض ليثبت بذلك عدم تعدد الرب ووحدانيته.

هذا وقد اشتمل تقسيم التوحيد إلى توحيد الربوبية وتوحيد الإلهية على أخطاء:

الأول: تخصيص الربوبية بالخالقية مع أنها تشمل كل خصائص الألوهية وهي الصفات التى من أجلها استحق الرب أن يكون معبودا من خلق العالم وتدبيره وتصريفه وحق التشريع والغنى المطلق عن غيره.

الثاني: التعبير عن الكون إلها بالألوهية فإن الألوهية هي العبادة والتعبير الصحيح عن الكون إلها هو الإلهية، وليس الألوهية.

الثالث: ادعاء أن توحيد الربوبية منفصل عن توحيد الإلهية وغير ملازم له يتحقق توحيد الربوبية مع الشرك في الإلهية، وقد حققنا أنه ملازم له.

الرابع: ما بنى صاحب هذا التقسيم عليه من أن المشركين من العرب كانوا في جاهليتهم يوحدون الله تعالى توحيد الربوبية، ولكنهم لم يكونوا يوحدونه توحيد الإلهية.

والخطأ الخامس: وهو الأدهى والأمر، وهو الذي كان يهدف إليه صاحب التقسيم، هو حكمه على كثير من المسلمين بمثل ما حكم به على المشركين من العرب في جاهليتهم الجهلاء. وبنائه هذا على التقسيم المذكور.

فظهر بهذا حطأ هذا التقسيم وخطأ ما بناه عليه صاحبه.

وأما التقسيم الصحيح للتوحيد فهو تقسيم الأشاعرة، وهو تقسيم التوحيد إلى توحيد الذات، وتوحيد الصفات، وتوحيد الأفعال. والله سبحانه وتعالى أعلم.

وأما ثالث الأقسام من التقسيم الثلاثي وهو توحيد الأسماء والصفات فقد قصد به صاحب التقسيم أن يثبت لله من الأسماء والصفات ما أثبته لنفسه بدون إهمال شيء مما أثبته لنفسه بأن ينفي عن الله تعالى بعض ما أثبته لنفسه، ولا أن يزاد عليها بأن يثبت لله تعالى من الأسماء والصفات ما لم يثبت إطلاقه على الله تعالى في الكتاب والسنة الصحيحة. هذا هو الذي قرره صاحب التقسيم وسماه توحيد الأسماء والصفات.

أما تقرير المسألة فهو تقرير غير محرر أدى عدم تحرير التقرير بصاحبه إلى أخطاء عقدية جسيمة.

والتحرير أن يقال: يجب أن يثبت لله تعالى من الأسماء والصفات ما ورد إطلاقه على الله تعالى في الكتاب والسنة الصحيحة مما كان إطلاقه عليه تعالى على وجه الحقيقة دون المجاز والكناية، وتحرير المسألة بهذا الوجه ثم تطبيقها على نصوص الكتاب والسنة تطبيقا صحيح هو الذي يقي الوالج في المسألة من الخطأ، ويجنبه من الإلحاد في أسماء الله تعالى وصفاته، وأما عدم تحرير المسألة أو تحريرها ثم تطبيقها على النصوص تطبيقا غير صحيحا فيورط صاحبه في الأخطاء العقدية الجسيمة، وفي الإلحاد في أسماء الله تعالى وصفاته. وهذا ما تورط فيه صاحب التقسيم الثلاثي.

وبعد هذه المقدمة نقول: قد تورط صاحب التقسيم الثلاثي بالنسبة إلى القسم الثالث في أخطاء.

الخطأ الأول: في العنوان حيث عنون المسألة بتوحيد الأسماء والصفات، وإنما المسألة مسألة إثبات الأسماء والصفات. وقد عبر بهذا التعبير في كتابه منهاج السنة.

الثاني: عدم تحرير تقرير المسألة.

الثالث: أن صاحب التقسيم لم يثبت لله تعالى كثيرا مما ورد في الكتاب والسنة إطلاقه على الله تعالى مما هو داخل تحت القاعدة غير المحررة. وذلك مثل النسيان الوارد في قوله تعالى: (نسوا الله فنسيهم) [67] وكذلك ورد في الأحاديث الصحيحة إثبات الهرولة والضحك والمرض والجوع لله تعالى، ولم يثبتها صاحب التقسيم لله تعالى، وذلك من أجل اعتقاده أن هذه الإطلاقات إنما وردت على سبيل المجاز لا على سبيل الحقيقة بسبب اعتقاده استحالة ثبوت هذه الأمور لله تعالى على سبيل الحقيقة، وهو اعتقاد صحيح.

الرابع: إن صاحب التقسيم قد أثبت لله تعالى أمورا لم يرد بها الكتاب ولا السنة حيث أثبت لله تعالى ما يلى:

الحد. انظر (موافقة صريح المفعول لصحيح المنقول) (2/29)

الجلوس على العرش قال في مجموع الفتاوى (4/374): حدث العلماء المرضيون والأولياء المتقون أن محمدا رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم يجلسه ربه على العرش معه... وقد أشار إليه ابن القيم في بدائع الفواد (4/39).

يقول بجواز اطلاق أن الله تعالى جسم قال في التأسيس في رد (أساس التقديس) (1/101) (وليس في كتاب الله ولا سنة رسوله ولا قول أحد من سلف الأمة وأئمتها أنه ليس بجسم وأن صفاته ليست أجساما ولا أعراضا) وسيأتى عن الإمام أحمد نفي الجسمية عن الله تعالى.

ويقول في كتابه التأسيس (1/568): ولو شاء –الله – لاستقر على ظهر بعوضة فاستقلت به بقدرته ولطف ربوبيته فكيف على عرش عظيم.

ويقول في كتابه (بيان تلبيس الجهمية) (1/109): ما نصه: (فاسم المشبهة ليس له ذكر بذم في الكتاب والسنة، ولا في كلام أحد من الصحابة والتابعين) ومعنى هذا أن التشبيه ليس به بأس. هذا ما يراه ابن تيمية مخالفا لقوله تعالى: (ليس كمثله شيء) وقوله: (ولم يكن له كفوا أحد) ومخالفا الأمة وسيأتى قريبا نقل جملة من أقوالهم في ذلك.

والسادس: وهو بيت القصيد من ذكر توحيد الأسماء والصفات، أن صاحب التقسيم قد أثبت لله تعالى أمورا ورد في الكتاب والسنة إطلاقها على الله تعالى على سيل المجاز أو الكناية فأثبتها لله تعالى على سبيل الحقيقة فأدى به ذلك إلى التشبيه الذي لا يرى به بأسا، ويكون بذلك مخالفا لكتاب الله ولسنة رسول الله ولسلف الأمة.

وننقل هنا مجموعة من أقوال علماء الأمة وأئمتها من السلف والخلف في نفي التشبيه عن الله تعالى.

فنقول: نقل الذهبي (في سير أعلام النبلا) (7/202) عن الإمام أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه أنه قال: (أتانا من المشرق رأيان خبيثان: جهم معطل ومقاتل مشبه). وذكر ابن جرير الطبري في تفسير سورة الإخلاص عن أبي العالية وغيره من السلف: (أن الله تعالى ليس له شبيه ولا مثيل).

ونقل الإمام البيهقي في كتابه مناقب الإمام أحمد عن الإمام أحمد ما نصه:

(أنكر أحمد على من قال بالجسم، وقال: إن الأسماء مأخوذة من الشريعة واللغة، وأهل اللغة وضعوا هذا الاسم على ذي طول وعرض وسمك وتركيب وصورة وتأليف. والله سبحانه خارج عن ذلك كله، فلم يجز أن يسمى جسما لخروجه عن معنى الجسمية، ولم يجيء في الشريعة ذلك فبطل) انتهى بنصه.

وورد في طباقات الحنابلة لابن أبي يعلى الحنبلي (2/394) في ذكر عقيدة الإمام أحمد رضي الله تعالى عنه: (كان الإمام أحمد – رحمه الله – يقول: لله تعالى يدين وهما صفة له في ذاته، ليستا بجارحتين، وليستا بمركبتين، ولا جسم ولا من جنس الأجسام، ولا

من جنس المحدود والتركيب والأبعاض والجوارح، ولا يقاس على ذلك، ولا له مرفق، ولا له عضد ، ولا فيما يقتضى ذلك من اطلاق (قولهم " يد " إلا ما نطق به القرآن الكريم

وفي الطبقات أيضا (2/297) أن الإمام أحمد كان يقول: والله تعالى لم يلحقه تغير ولا تبدل، ولا يلحقه الحدود قبل خلق العرش (ولا بعد خلق العرش.

وقال الإمام الطحاوي في عقيدته التي هي بيان أهل السنة والجماعة باتفاق أهل السنة (وتعالى –أي الله- عن الحدود والغايات، والأركان والأعضاء والأدوات، ولا تحويه الجهات الست كسائر (المبتدعات.

وقال الإمام أبو سليمان الخطابي في (أعلام الحديث شرح البخاري) (2/147): ما نصه: وليس معنى قول المسلمين إن الله على العرش هو أنه تعالى مماس له، أو متمكن فيه، أو متحيز في جهة من جهاته، لكنه بائن من جميع خلقه، وإنما هو خبر جاء به التوقيف، فقلنا به ونفينا عنه التكييف إذ (ليس كمثله شيء وهو (السميع البصير.

وقال الإمام ابن الجوزي في مجالسه في المتشابهات (ص 54) (وليس الخلاف في اليد، وإنما الخلاف في الجارحة، وليس الخلاف في الوجه، وإنما الخلاف في الصورة الجسمية، وليس الخلاف في (العين، وإنما الخلاف في الحدقة.

وقال الإمام عز الدين بن عبد السلام: (ليس – الله – بجسم مصور، ولا جوهر محدود مقدر، ولا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء، ولا تحيط به الجهات، ولا تكتنفه الأرضون والسموات، كان قبل أن كون المكان ودبر الأزمان، وهو الآن على ما عليه كان) (طبقات الشافعية الكبرى 8/219).

وقال الحافظ العسقلاني في فتح الباري (6/136): ولا يلزم من كون جهتي العلو والسفل محالا على الله أن لا يوصف بالعلو، لأن وصفه بالعلو من جهة المعنى، والمستحيل كون ذلك من جهة الحس.

وقال أيضا عند شرح حديث النزول (3/30): (استدل به من أثبت الجهة وقال هي جهة العلو، وأنكر ذلك الجمهور، لأن القول بذلك يفضي إلى التحيز، تعالى الله عن ذلك) .

وقال أيضا (7/124): فمعتمد سلف الأمة وعلماء السنة من الخلف أن الله تعالى منزه عن الحركة والتحول والحلول، ليس كمثله شيء.

فظهر بهذا التحقيق أن التقسيم الثلاثي للتوحيد الذي اخترعه ابن تيمية تقسيم فاسد في التعبير، وفاسد في مضمونه، وفاسد فيما قصد منه.

والتقسيم الصحيح للتوحيد هو تقسيم الثلاثي الذي ذكره الأشاعرة، وهو توحيد الذات، وتوحيد الصفات، وتوحيد الأفعال.

أما توحيد الذات فمأخوذ من قوله تعالى: (قل هو الله أحد) وغيرها من الآيات، وأما توحيد الصفات فمأخوذ من قوله تعالى: (ليس كمثله شيء) وقوله تعالى: (ولم يكن له كفوا أحد) وأما توحيد الأفعال فمأخوذ من قوله تعالى: (الله خالق كل شيء) وقوله: (والله خلقكم وما تعملون) إلى غيرها من الآيات الكريمة. والله تعالى أعلم بالصواب.

متشابه الصفات بين التأويل والإثبات

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهداه.

أما بعد: فنريد أن نحقق في هذا البحث مسألة صفات الله المتشابهة الواردة في الكتاب والسنة، وقبل الدخول في المسألة لابد أن نقرر أمورا:

الأول: أنَّ النصوص الشرعية إذا كان ظاهرها مخالفا لصرائح العقول ومقرراتها وجب أن يحكم أن ظاهرها غير مراد.

الثاني: أن النصوص الشرعية منها ما هو محكم ومنها ما هو متشابه كما قال الله تعالى: (هو الذي أنزل الكتاب منه آيات

محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات) والنصوص المحكمات هي الأصول الثوابت للإسلام، وأما المتشابهات فترد إلى المحكمات ويحكم بأن ظاهرها غير مراد.

الثالث: أن الكتاب والسنة قد وردا على أساليب اللغة العربية، واللغة العربية كسائر اللغات قد وردت على ثلاثة أنواع من الأساليب: أسلوب الحقيقة، وأسلوب المجاز، وأسلوب الكناية، وذلك لأن كل كلمة من كلمات اللغة العربية قد وضعت لمعنى معين، وكذلك كل مركب منها، وهذه الكلمات والمركبات قد تستعمل في المعنى الذي وضعت له، وقد لا تستعمل فيه، بل تستعمل في معنى يناسب المعنى الذي وضعت له بإحدى المناسبات، وذلك كالأسد قد يستعمل في المعني الذي وضع له وهو الحيوان المفترس المعروف، وقد يستعمل في الرجل الشجاع لمناسبته للحيوان المفترس في الشجاعة، ولمشابهته له فيها. وهذا ما لا ينبغي أن يختلف فيه أحد من العقلاء. فإذا استعمل اللفظ في المعني الذي وضع له سمى في اصطلاح علماء البلاغة بالحقيقة، وإذا استعمل في غير ما وضع له لإحدى المناسبات مع قرينة تدل علي هذا الاستعمال سمي مجازا أو كناية.

الرابع: الكلام على التأويل وبيان معناه، وننقل هنا كلاما لابن القيم وتعليق تقي الدين السبكي عليه. قال ابن القيم في النونية: التأويل الصحيح هو تفسيره وظهور معناه كقول عائشة: يتأول القران. وحقيقة التأويل معناه الرجوع إلي الحقيقة. لا خلف بين أئمة التفسير في هذا. تأويله عندهم تأويله بالظاهر. ما قال منهم شخص واحد: تأويله صرفه عن الرجحان.

قال تقي الدين السبكي تعليقا علي هذا الكلام (السيف الصقيل 158 : قال الله تعالي في المتشابه: (وما يعلم تأويله الا الله) آل عمران. فكيف يكون تأويله بالظاهر، والمتشابه لا ظاهر له. وقوله: (ما قال منهم أحد إن التأويل صرف عن الرجحان) كذب بل خلق قالوا به. ويطلق التأويل أيضا علي تدبر القرآن وتفهم معناه.

يقصد الإمام التقي السبكي أن حمل التأويل على معنى التفسير بالظاهر في باب المتشابهات غير صحيح، وذلك لأن المتشابه مدلوله خفي غير واضح، وإلا لما كان متشابها، والظاهر في اللغة يقابل الخفي، فلا يجوز أن يقال في المتشابه الذي هو غاية في الخفاء: إن تأويله تفسيره بالظاهر، فإنه كلام متناقض ينقض نفسه. وأما الظاهر في أصول الفقه فبمعني الراجح من الاحتمالين بالوضع أو بالدليل، وهو من أقسام الواضح المقابل للخفي الذي من أقسامه المتشابه ويقابل الظاهر المؤول، فلا يتصور اجتماعهما في لفظ أيضا.

وإذا تقرر هذا فنقول: إنه من الأمور المجمع عليها بين علماء المسلمين أن من نصوص الكتاب والسنة ما إذا قطع عن سياقه وسباقه، ولوحظ بالمعنى الذي وضع له في اللغة وهو المعنى الحقيقي كان إما مخالفا لصرائح العقول، أو مخالفا للمحكمات من نصوص الكتاب والسنة. وهذه النصوص هي النصوص المتشابهات المذكورة في الآية الكريمة.

وهذه النصوص المتشابهات قد أجمعت الأمة على سبيل الإجمال على أن معناها الموضوع له ليس بمراد منها. هذا إجماع على سبيل الإجمال، وأما إذا أتينا إلى التفاصيل وإلى جزئيات هذه النصوص فقد يجري فيها الخلاف.

ثم اختلفت الأمة فذهب معظم السلف في معظم هذه النصوص إلى التوقف عند هذا الحد، وهو أن المعنى الموضوع له لهذه النصوص غير مراد، بدون أن يتجاوز هذا الحد إلى تعيين المعنى المجازي، أو الكنائي لها، وذلك تورعا منهم، ومخافة أن يفسروا كلام الله تعالى وكلام رسوله على خلاف مرادهما. وهذا يسمى بالتأويل الإجمالي.

وذهب معظم الخلف إلى جواز تأويلها وصرفها إلى معان تناسب المعني الحقيقي لهذه النصوص، وذلك بمعونة القرائن والسياق والسباق والألفاظ المقرونة بها لكن بدون قطع بالمعنى المؤول به، بل يكون الصرف على سبيل الاحتمال والرجحان. وذلك بشروط.

الأول: أن يكون المعنى الذي حمل عليه النص ثابتا لله تعالى.

الثاني: أن لا يكون حمل النص على المعنى الذي صرف إليه مخالفا لأساليب اللغة العربية.

الثالث: أن لا يكون مخالفا لسياق النص بل يكون مناسبا له.

الرابع: أن لا يكون المعنى الذي صرف إليه النص مشعرا بالنقص بالنسبة إلى الله تعالى.

الخامس: أن يكون مشعرا بالعظمة.

وههنا نكتة نبه عليها الإمام الغزالي في كتاب (قانون التأويل)-وهو كتاب جدير بالعناية بقرائته- وهي أنه لا يجوز بالنسبة إلى هذه النصوص تفريق مجتمع ولا جمع متفرق، وذلك لأن كل واحد من هذه النصوص في سياقه وسباقه ما يدل علي المعنى المجازي أو الكنائي الذي استعمل فيه، فإذا قطع من سياقه وأفرد عن سابقه ولاحقه فاتت هذه الدلالة، وكذالك إذا جمعت هذه النصوص على صعيد واحد عضدت الظواهر بعضها البعض، فيترجح بقاؤها على ظواهرها المفيد للتشبيه. وذلك كما ألف بعضهم مؤلفات فذكر فيها باب ما ورد في العين، وباب ما ورد في اليد، وباب ما ورد في الوجه إلي غير ذلك

وقريب من هذا الكلام ما قاله الإمام تقي الدين السبكي في السيف الصقيل(169): حيث قال:

وانظر إلى هذه الصفات التي يثبتها هذا المبتدع لم تجيء قط في الغالب مقصودة، وإنما في ضمن كلام يقصد منه أمر أخر، وجاءت لتقرير ذلك الأمر، وقد فهمها الصحابة، ولذلك لم يسألوا عنها النبي صلي الله تعالي عليه وآله وسلم لأنها كانت معقولة عندهم بوضع اللسان وقرائن الأحوال، وسياق الكلام، وسبب النزول.

ومضت الأعصار الثلاثة التي هي خيار القرون على ذلك، حتى حدثت البدع والأهواء، فيجيء مثل هذا المتخلف بجمع كلمات وقعت في أثناء آيات أو أخبار فهم الموفقون معناها بانضمامها مع

الكلام المقصود، فجعلها هذا المتخلف في أمثاله مقصودة، وبالغ فيها، فأورث الريب في قلوب المهتدين.

وانظر إلى أكثرها لا تجده مقصودا بالكلام، بل المقصود غيره إما بسياق قبله، أو بسباق بعده، أو يكون المحدث عنه معنى آخر... ويكون ذلك مذكورا على جهة الوصف المقوِّي لمعنى ما سيق الكلام لأجله. إنتهى كلام السبكي.

وتوسط الإمام تقي الدين ابن دقيق العيد بين مذهب السلف والخلف، فقال: نقول في الصفات المشكلة: إنها حق وصدق على المعنى الذي أراده الله تعالى. ومن تأولها نظرنا فإن كان تأويله قريبا على مقتضى لسان العرب لم ننكر عليه، وإن كان بعيد توقفنا عنه، ورجعنا إلى التصديق مع التنزيه.

وما كان منها معناه ظاهرا مفهوما من تخاطب العرب حملناه عليه كقوله تعالى: (على ما فرطت في جنب الله) فإن المراد به في استعمالهم الشائع حق الله، فلا يتوقف في حمله عليه، وكلك قوله صلي الله عليه وآله وسلم: (إن قلب ابن آدم بين إصبعين من أصابع الرحمن) فإن المراد به إرادة قلب ابن آدم مصرفة بقدرة الله وما يوقعه فيه، وكذلك قوله تعالى: (فأتى الله بنيانهم من القواعد) معناه خرب الله بنيانه، وقوله: (إنما نطعمكم لوجه الله) معناه لأجل الله، وقس على ذلك. وهو تفصيل بالغ قل من تيقظ له. انتهى.

ولله در ابن دقيق العيد ما أدق نظره وأسده، فإنه إذا كان المعنى المجازي للنص مفهوما من تخاطب العرب بحيث لا يفهم العربي من ذلك النص إلا المعنى المجازي، كان ذلك النص من قبيل المجاز المشهور والحقيقة المهجورة، فيكون صرفه عن ذلك المعنى المجازي إلحادا في آيات الله وتحريفا للكلم عن مواضعه. كيف وكثير من ذلك النصوص لو ترجمت ترجمة حرفية إلى لغة آخري لما فهم منها أهل تلك اللغة إلا المعني المجازي، فكيف يجوز إذًا صرفها عن تلك المعاني، وهل نزل القرآن إلا على أساليب اللغة العرب وذلك كقوله تعالى (تبارك الذي بيده الملك) فإنه لا أحد يفهم منه إلا إثبات الملك لله تعالى، لا إثبات اليد لله،

كيف والملك بالضم هو السلطنة، وهو أمر معنوي لا يكون في اليد ولا ملتصقا بها، وكقوله صلى الله تعلى عليه وآله وسلم: (إن قلب ابن آدم بين إصبعين من أصابع الرحمن) لا يفهم منه أحد إلا أن قلوب بني آدم طوع إرادته وقدرته تعالى لا إثبات الإصبعين لله تعالى، كيف ولا يوجد في داخل أحد إصبعان مكتنفان بقلبه وهذا ،أمر معلوم لكل عاقل

وقد نقل بعضهم كلام ابن دقيق بوجه مختصر محرر، فقال: قال الإمام المجتهد ابن دقيق العيد: إن كان التأويل من المجاز البين الشائع فالحق سلوكه من غير توقف، أو من المجاز البعيد الشاذ فالحق تركه، وإن استوى الأمران فالاختلاف في جوازه وعدم جوازه مسألة فقهية اجتهادية، والأمر فيها ليس بالخطر بالنسبة إلى .الفريقين. انتهى

وهو كلام نفيس ينبئ عن علم جم، وصراحة في بيان الحق، .وتوسط حكيم

:وههنا نريد أن نركز على تحقيق أمرين

الأول: تحقيق أن السلف قد توقفوا عند حد أن المعنى الموضوع له لهذه النصوص غير مراد بدون أن يتجاوزوا هذا الحد إلى تعيين المعنى المجازي أو الكنائي لها. وهذا ما سماه العلماء بالتفويض، .وتحقيق هذا إنما يكون بنقل كلام السلف المتعلق بذلك

فنقول: قال الإمام الحافظ البيهقي في السنن الكبرى(3/3): أخبرنا عبد الله بن محمد الحافظ، ثنا أبو بكر محمد بن احمد بن با لويه، ثنا محمد بن بشير بن مطر، ثنا الهيثم بن خارجه،ثنا الوليد بن مسلمه، قال: سئل الأوزاعي ومالك وسفيان الثوري والليث بن سعد عن .هذه الأحاديث التي جاءت، فقالوا: أمروها كما جاءت بلا كيفية

وقال الحافظ في فتح الباري (13/342): وأخرج أبو القاسم اللالكائي في كتاب السنة من طريق الحسن البصري عن أمه عن أم سلمة أنها قالت: الإستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، .والإقرار به إيمان، والجحود به كفر

وقال الإمام الترمذي في سننه (598): وقد قال غير واحد من أهل العلم في هذا الحديث - حديث الصدقة – وما يشبه هذا من الروايات في الصفات، ونزول الرب تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا، قالوا: قد ثبتت الروايات في هذا، ويؤمن بها، ولا يتوهم، ولا يقال: كيف؟ هكذا روي عن مالك وسفيان بن عيينة وعبد الله بن المبارك أنهم قالوا في هذه الأحاديث: أمروها بلا كيف، وهكذا قول أهل العلم من أهل السنة والجماعة.

وقال الذهبي في سير أعلام النبلاء (8/105): والمحفوظ عن مالك رحمه الله رواية الوليد بن مسلم أنه سأله عن أحاديث الصفات فقال: أمروها كما جائت بلا تفسير.

وقال الحافظ في فتح الباري (13/343): وأسند البيهقي بسند صحيح عن أحمد بن الحواري عن سفيان بن عيينة قال: كل ما وصف الله به نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته والسكوت عنه.

وقال الترمذي عند الكلام على حديث (يمين الرحمن ملأى سخاء): وهذا حديث قد روته الأئمة، نؤمن به كما جاء من غير أن يفسر أو يتوهم، هكذا قال غير واحد من الأئمة. منه الثوري، ومالك بن أنس، وابن عيينة، وابن المبارك أنه تروى هذه الأشياء ويؤمن بها فلا يقال كيف. انتهى.

ونقل ابن أبي يعلى في طبقات الحنابلة (2/23) عن أبي محمد البربهاري شيخ الحنابلة في بغداد (ت 329) وكان معاصرا للإمام أبي حسن الأشعري. أنه قال: وكل ما سمعت من الآثار شيئا لم يبلغه عقلك نحو قول رسول الله صلي الله تعالى عليه وآله وسلم: (قلوب العباد بين إصبعين من أصابع الرحمن) وقوله:(إن الله ينزل الي سماء الدنيا. وينزل يوم عرفة. وينزل يوم القيامة). و(إن جهنم لا يزال يطرح فيها حتى يضع عليها قدمه جل ثناءه) وقول الله تعالي للعبد (إن مشيتَ إليَّ هَرْوَلْتُ إليك) وقوله: (خلق الله آدم علي صورته) وقول رسول الله صلي الله عليه وسلم: (رأيت ربي في أحسن صورة) وأشباه هذه الأحاديث، فعليك بالتسليم والتصديق

والتفويض والرضاء ولا تفسر شيئا من هذه بهواك، فإن الايمان بها واجب، فمن فسر شيئا من هذه بهواه ورده فهو جهمي. انتهي.

وقال البيهقي في السنن الكبرى(2/3) أخبرنا أبو عبد الله الحافظ، قال: سمعت أبا محمد أحمد بن عبد الله المزني يقول: حديث النزول قد ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من وجوه صحيحة وورد في التنزيل ما يصدقه وهو قوله تعالى: (وجاء ربك والملك صفا صفا) والنزول والمجيء صفتان منفيتان عن الله تعالى من طريق الحركة والانتقال من حال إلى حال، بل هما صفتان من صفات الله تعالى بلا تشبيه جل الله تعالى عما تقول المعطلة لصفاته والمشبهة بها علوا كبيرا. قلت -القائل البيهقي - : وكان أبو سليمان الخطابي رحمه الله تعالى يقول: إنما ينكر هذا وما أشبهه من الحديث من يقيس الأمور في ذلك بما يشاهده من النزول الذي هو تدل من أعلى إلى أسفل، وانتقال من فوق إلى تحت، وهذه صفة الأجسام والأشباح.

فأما نزول من لا تستولي عليه صفات الأجسام فإن هذه المعاني غير متوهمة، وإنما هو خبر عن قدرته تعالى ورأفته بعباده، وعطفه عليهم، واستجابته دعائهم، ومغفرتهم لهم. يفعل ما يشاء. لا يتوجه على صفاته كيفية، ولا على أفعاله كمية. سبحانه ليس كمثله شيء وهو السميع العليم.

هذه النصوص الواردة عن سلف الأمة وهي غيض من فيض وقليل من كثير بعضها ظاهر، وبعضها الآخر صريح في أن السلف كان مذهبهم التفويض. وهو الصرف عن المعنى الحقيقي بدون تعيين للمعنى المجازي أو المعنى الكنائي، فإن ما نقله الذهبي عن الإمام المالك من أنه قال: (أمروها كما جاءت بلا تفسير) صريح في ذلك. وكذلك ما نقله الحافظ العسقلاني عن سفيان بن عيينة أنه قال: كل ما وصف به نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته، والسكوت عنه، ومثله كلام البربهاري، وذلك لأنه حكم أولا بأن هذه النصوص لا تبلغها العقول، ثم حكم بوجوب التصديق والتفويض لها، وعدم تفسرها. وكذلك ما نقله البيهقي عن أحمد بن عبد الله المزني، وذلك

حيث نفي المعنى الحقيقي للنزول والمجيء بقوله: والنزول والمجيء صفتان منفيتان عن الله تعالى من طريق الحركة والانتقال من حال إلى حال، ثم فوض المعني المراد إلي الله تعالى بقوله: بل هما صفتان من صفات الله تعالى بلا تشبيه.

وتعبير البربهاري عن كل من المجيء والنزول بالصفة جار على طريقة فريق من السلف منهم الإمام أبو حنيفة في " الفقه الأكبر " والإمام أبو الحسن الأشعري في " الإبانة " يعبرون عن مثلها بالصفات، فيقولون: يد الله صفة له وعينه صفة له، وهكذا كل ما ورد في الكتاب والسنة مما يكون حمله على حقيقته مفضيا إلى التشبيه المنفي بقوله تعالى (ليس كمثله شيء)، فمن قال من السلف إن العين واليد صفتان تبرأ بهذا القول عن القول بالجارحة، بل يكون قائلا بأن المراد معنى قائم بالله، وكذلك اليد لكن يقول لا أعين ذلك المعنى المراد، بأن أقول: إنه الحفظ أو القدرة أو النعمة، أو العناية الخاصة، لكون تعيين المراد من بين المحتملات الموافقة للتنزيه تحكم على مراد الله تعالى.

وتسميته لهما صفتين يدل على أنه جازم بأنهما ليسا من قبيل أجزاء الذات تعالى الله عن ذلك

وأما من قال: له يد يبطش بها، وعين يرى بها فقد جعلهما من قبيل الجوارح، وخالف السلف الصالح.

نعم قد يقع في كلام من يميل إلى التشبيه ذكر الوجه والعين واليد وغيرها بأنها صفات، لكن السياق والسباق في كلامه يناديان أنهم أرادوا بها أجزاء الذات لا المعاني القائمة بالله تعالى كما يقول السلف. يقول ابن تيمية في الأجوبة المصرية: إن الله يقبض السموات والأرض باليدين اللتين هما اليدان. فما يجدي بعد هذا التصريح أن يسمى اليد صفة، وذلك أنه حمل القبض على القبض الحسين، وذلك من لوازم الجارحة والتجسيم.

وأما ما نقله البيهقي عن الخطابي فجار على طريقة التأول حيث عين المعنى المجازي بقوله: وإنما هو خبر عن قدرته تعالى ورأفته بعباده وعطفه عليهم واستجابته دعائهم. وهذا ما ذهب إليهم فريق

من المحققين كتاج الدين السبكي وسعد الدين التفتازاني والسيد الشريف الجرجاني من أن هذه النصوص من قبيل الاستعارة المركبة ويسمونها بالاستعارة التمثيلية، وبالتمثيل، ويدل عليه كلام الإمام تقي الدين السبكي الذي أوردناه آنفا.

وأما ما ذهب إليه بعض من يميل إلى التشبيه من أن مذهب السلف في هذه النصوص هو بقاؤها على معانيها الحقيقية مع نفي الكيفية عنها. فهذا القول مخالف لصريح كلام السلف. ثم إنه كلام فاسد في نفسه ومتناقض.

وذلك لأن المعاني الحقيقية لهذه النصوص هي المعاني المعروفة المكيفة. فالقول ببقائها على معانيها الحقيقية مع نفي الكيفية عنها كلام متناقض ينقض نفسه بنفسه.

قال الإمام تقي الدين السبكي في السيف الصقيل (167) في معرض الرد على من قال إن هذه النصوص مع بقائها على معانيها الحقيقية هي أوصاف وليست عبارة عن الأجزاء والجوارح :

قال: وهذه الأشياء التى ذكرناها (من الوجه، واليد، والساق، والقدم، والجنب، والعين) هي عند أهل اللغة أجزاء لا أوصاف، فهي صريحة في التركيب للأجسام، فذكر لفظ الأوصاف تلبيس، وكل أهل اللغة لا يفهمون من الوجه، والعين، والقدم إلا الأجزاء، ولا يفهم من الاستواء بمعنى القعود إلا أنه هيئة المتمكن، ولا من المجيء والإتيان والنزول إلا الحركة الخاصة بالجسم.

وأما المشيئة والعلم والقدرة ونحوها فهي صفات ذات، وهي فينا ذات أمرين: أحدهما عرض قائم بالجسم، والله تعالى منزه عنه والثاني: المعاني المتعلقة بالمراد والمعلوم والمقدور، وهي الموصوف بها الرب سبحانه وتعالى، وليست مختصة بالأجسام. فظهر الفرق. انتهى.

فالقول بأن هذه النصوص باقية على معانيها الحقيقية يلزمه التجسيم لزوما بينا، ولا ينجي صاحبه من التجسيم القول بنفي الكيفية، ولا القول بأنها صفات وليست عبارة عن الجوارح والأبعاض لأنه بعد القول ببقائها على معانيها الحقيقية لم يبق معنى للقول بنفي الكيفية

ولا للقول بأنها صفات. وحينئذ ينطبق على هذا القول ما قاله الإمام فخر الدين الرازي في تفسيره (7/148) حيث قال: من قال: إنه مركب من الأعضاء والأجزاء فإما أن يثبت الأعضاء التي ورد ذكرها في القرآن، ولا يزيد عليها، فإن كان الأول لزم إثبات صورة لا يمكن أن يزاد عليها في القبح، لأنه إثبات وجه بحيث لا يوجد منه إلا رقعة الوجه لقوله تعالى (كل شيء هالك إلا وجهه) (القصص 88). ويلزمه أن يثبت في تلك الرقعة عيونا كثيرة لقوله تعالى: (تجري بأعيننا) (القمر 14) وأن يثبت له جنبا واحدا لقوله تعالى: (يا حسرتا على ما فرطت في جنت الله) (الزمر 56). وأن يثبت على ذلك الجنب أيدي كثيرة لقوله تعالى: (مما عملة أيدينا أنعاما) (يس 71). وبتقدير أن يكون له يدان فإنه يجب أن يكون كلاهما على جانب واحد لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: (وكلتا يديه يمين) وأن يثبت له ساقا واحدا لقوله تعالى: (يوم يكشف عن ساق) (القلم 42). فيكون الحاصل من هذه الصورة مجرد رقعة الوجه، ويكون عليها عيون كثيرة وجنب واحد ويكون عليها أيد كثيرة وساق واحد.

ومعلوم أن هذه الصورة أقبح الصور، ولو كان هذا عبدا لم يرغب أحد في شرائه. فكيف يقول عاقل: إن رب العلمين موصوف بهذه الصورة؟

وإن كان الثاني وهو أن لا تقتصر على الأعضاء المذكورة في القرآن بل يزيد وينقص على وفق التأويلات، فحينئذ يبطل مذهبه في الحمل على مجرد الظواهر، ولا بد له من قبول دلائل العقل. انتهى.

فالحق هو التوسط بين الظاهرية والغلو في التأويل . قال الإمام ابن عقيل الحنبلي: هلك الإسلام بين طائفتين الباطنية والظاهرية، والحق بين المنزلتين. وهو أن نأخذ بالظاهر ما لم يصرف عنه دليل، ونرفض كل باطن لا يشهد به دليل من أدلة الشرعي.

الأمر الثاني: بيان أن التأويل ليس خاصا بمذهب الخلف وبيان أن فريقا من سلف الأمة قد أول مجموعة من النصوص إما لمخالفته لصرائح العقول، أو لمخالفته للنصوص المحكمات.

وذلك لأن أصل التأويل أمر ضرري لا بد منه فإن من النصوص ما لا يمكن حمله على المعنى الذي وضع اللفظ له إما لمخالفته لصرائح العقول، أو لمخالفته للنصوص المحكمات، وقد اقترن به قرينة تعين المعنى المستعمل فيه المناسب للمعنى الموضوع له، فمثل هذه النصوص لا وجه للتوقف فيها ويتعين حملها على المعاني التي تعينها القرائن، وهذا هو معنى قول الإمام ابن دقيق العيد السابق: (وما كان منها –أي من النصوص – معناه ظاهرا مفهوما من تخاطب العرب حملناه عليه، كقوله تعالى : (على ما فرطت في جنب الله) فإن معناه في استعمالهم الشائع: حق الله، فلا يتوقف في حمله عليه) إلى آخر كلامه.

فالتأويل قد يكون متعينا كما قد يكون جائزا وقد يكون ممتنعا، وقد ذكرنا شرائطه آنفا.

وقد غلا في باب التأويل فريقان: فريق غلق باب التأويل وسد الطريق على العقل وهم المشبهة ظاهرية العقيدة، وفريق آخر غلا في التأويل، وقلد المعتزلة في تأويلاتهم التي بدَّعهم السلف من أهل السنة من أجلها، وهم كثير من متأخري الأشاعرة، وخير الأمور أوسطها وهو ما ذهب إليه الإمام ابن دقيق العيد.

ومن أجل أن أصل التأويل أمر ضروري لابد منه أول فريق من سلف الأمة بما فيهم بعض الصحابة والتابعين مجموعة من نصوص الكتاب والسنة وإليك مجموعة من هذه التأويلات.

تأويل حبر الأمة عبد الله بن عباس رضي الله تعالى عنهما: أول ابن عباس قوله تعالى: (يوم يكشف عن ساق) القلم 42. فقال: يكشف عن شدة، فأول الكشف عن الساق بكشف الشدة، نقل ذلك عنه بسند صحيح الحافظ العسقلاني في فتح الباري (13/428). والإمام الطبري في تفسيره (29/38). وقال في صدر كلامه على هذه الآية: قال جماعة من الصحابة والتابعين من أهل التأويل:

يبدو عن أمر شديد. فنسب التأويل إلى جماعة من الصحابة والتابعين.

وأوَّل ابن عباس رضي الله تعالى عنهما الأيد في قوله تعالى (والسماء بنيناها بأيد وإنا لموسعون) الذاريات 47. بالقوة نقله الطبري في التفسير (27/7) ونقل هذا التأويل عن جماعة من أئمة السلف منهم مجاهد وقتادة ومنصور وابن زيد وسفيان فاليد مفردا كان أو مثنى كما في قوله تعالى: (لما خلقت بيدي) أو جمعا كما هنا يفسر بالقوة والقدرة مفردا. ولا يفسر المثنى بالقدرتين ولا الجمع بالقدرات كما قيل، فقد ورد في حديث يأجوج وماجوج: (لا يدان لأحد بهم) ومعناه لا قوة لأحد بقتالهم ومقاومتهم.

وأول ابن عباس رضي الله عنهما النسيان الوارد في قوله تعالى (فاليوم ننساهم كما نسوا لقاء يومهم هذا)الأعراف 15. بالترك في العذاب. نقله الطبري في تفسيره (8/201) وروى هذا التأويل بأسانيده عن مجاهد وغيره.

تأويل الإمام احمد

روي الأمام البيهقي في كتابه مناقب الإمام أحمد وهو كتاب مخطوط وعنه نقل الحافظ ابن الكثير في البداية والنهاية: فقال: روي البيهقي عن الحاكم عن أبي عمر بن السماك عن حنبل ان أحمد بن حنبل تأول قوله تعالي: (وجاء ربك) أنه جاء ثوبه، ثم قال البيهقي: وهذا إسناد لا غبار عليه (10/327).

وقال ابن الكثير في البداية والنهاية (10/327): ومن طريق أبي الحسن الميموني عن أحمد ين حنبل أنه أجاب الجهمية حين احتجوا عليه بقوله تعالى: (ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون) قال: يحتمل أن يكون تنزيله إلينا هو المحدث لا الذكر نفسه هو المحدث.

تأويل الإمام النضر بن شميل

وهو الإمام الحافظ اللغوي من رجال الستة. ولد (122 هـ) ذكر الحافظ الذهبي في الأسماء والصفات (444) أن النضر بن شميل

قال: إن معنى حديث: (حتى يضع الجبار قدمه فيها) من سبق في علمه أنه من أهل النار.

تأويل الإمام سفيان الثوري رضي الله تعالى عنه.

ذكر الذهبي في سير أعلام النبلاء (7/274): أن معدان سأل الإمام الثوري عن قوله تعالى: (وهو معكم أينما كنتم) فقال: علمه، وسئل سفيان عن أحاديث الصفات، فقال: أمروها كما جاءت.

تأويل الإمام عبد الله ابن مبارك.

روى البخاري عن سفيان بن محرز عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: بينما أنا أمشى معه إذ جاء رجل فقال: يا ابن عمر كيف سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يذكر في النجوى؟ قال: سمعته يقول: يدنو من ربه حتى يضع عليه كنفه...ثم قال البخاري: قال ابن المبارك كنفه يعنى ستره. رواه البخاري في خلق أفعال العباد (61) ونقله الحافظ في فتح الباري (13/477).

تأويل الإمام الترمذي

روى الترمذي في جامعه الحديث المشهور: (أنا عند ظن عبدي بي ... . وإن أتاني يمشي أتيته هرولة) ثم قال: هذا حديث حسن صحيح، ويروى عن الأعمش في تفسير هذا الحديث (من تقرب منى شبرا تقربت منه ذراعا) يعنى بالمغفرة والرحمة، وهكذا فسر بعض أهل العلم هذا الحديث، قالوا: إنما معناه: يقول: إذا تقرب إلي العبد بطاعتى وبما أمرت، تسارع إليه مغفرتي ورحمتي (تحفة الأحوذي 10/64).

هذه نموذج من تأويل السلف للنصوص واستقصائه يتعسر أو يتعذر من كثرته.

وما ذكرناه هنا هو حاصل مذاهب علماء الأمة وأئمتها من السلف والخلف في باب الصفات وباب التأويل محققا محررا.

والله تعالى يتولى هدانا وهو حسبنا ونعم الوكيل.